ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6GAI Y

Period
1905

160
Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of H. W. Brown
Received Mar. 10, 1873

J. J. HECKENHAUER in Tübingen
unterhält ein grosses Lager neuerer und antiquarischer Werke in allen Sprachen und Fächern der Litteratur und empfiehlt sich zur promptesten und billigsten Besorgung jedes literarischen Bedarfs.
Ankauf ganzer Bibliotheken, wie auch einzelner Werke von Werth zu angemessenen Preisen.

THEOLOGISCHE

JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

Dr. E. ZELLER,

PRIVATDOCENTEN DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN.

ZWEITER BAND.

JAHRGANG 1843.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY
HARVARD UNIVERSITY

TÜBINGEN,

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1843.

Inhalt des zweiten Jahrgangs.

Erstes Heft.

I. Abhandlungen. Seite

1. Planck, das Princip des Ebionitismus 1
2. Zeller, Studien zur neutestamentlichen Theologie 34
   1. Ueber die messianische Dogmatik des Judenthums 35
   2. Ueber die Taufe Christi durch Johannes 52
   3. Ueber den dogmatischen Charakter des dritten Evangeliums 59

II. Uebersichten und Kritiken.

1. Die Bearbeitungen der Dogmatik aus den Jahren 1840 u. 1841.
   1. Art. 90
   Strauss Glaubenslehre 96
   Zeller.
2. Martensen, Meister Eckart 146
   Baur.
3. Hupfeld, Hebräische Grammatik 153
   N. N.

III. Kürzere Anzeigen. Miscellen.

A. Anzeigen.

Wiggers, Kirchlicher oder rein biblischer Supernaturalismus? 169
Stuhr, Verhältniss der Theologie zur Philosophie und Mythologie 171
Cieszkowski, Gott und Palingenesie. 1. Thl. 173
Neander, Theobald Thamer 175

B. Miscellen.

Schwegler, Ueber den Charakter des nachapostolischen Zeitalters. Gegen L. Georgii. 176
Zeller, Ueber die neuesten Angriffe der Ev. Kirchenzeitung gegen das protestantische Seminar und einige der theologischen Lehrer in Tübingen 194

Zweites Heft.

I. Abhandlungen.

Seite

Schwegler, die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten (zugleich Anzeige von Wilke's Urevangelist und B. Bauers Kritik der Synoptiker) 203

II. Uebersichten und Kritiken.

1. Thenius, die Bücher Samuels 278
Hitzig.
2. Lamennais, System der Philosophie 295
Lechler.
3. Feuerbach, Wesen des Christenthums 324
Zeller.

III. Kürzere Anzeigen. Miscellen.

A. Anzeigen.
Becker, die Partheiungen zu Korinth 366
Heberle.
Claudius, die Bibel als ein Menschenwerk 370
Fleck, die Vertheidigung des Christenthums 371
Weisse, das philosophische Problem der Gegenwart 376
Marheineke, zur Kritik der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie 385
Rosenkranz, über Schelling und Hegel 387
Guizot und Coquerel über den Protestantismus in Frankreich 388

B. Miscellen.
Beiträge zur Geschichte der Theologie im vorigen Jahrhundert 389
Aufklärung über Hrn. Consistorialrath Böhmers Erklärung in Nr. 67 der Allg. Zeitung und Nr. 9 des Kirchlichen Anzeigers 399

Drittes Heft.

I. Abhandlungen.

1. Georgii, zur Charakteristik Melanchthons. Zugleich Anzeige von Galle's Charakteristik Melanchthons 403
2. Planck, Ueber die religionsphilosophische Stellung des Judenthums 429
3. Zeller, Studien zur neutestamentlichen Theologie.
4. Vergleichende Uebersicht über den Wörtervorrath der neutestamentlichen Schriftsteller 443

II. Uebersichten und Kritiken.

De Wette, Einleitung in's N. T. 4. A. 544
Schwegler.

III. Kürzere Anzeigen. Miscellen.

Seite

A. Anzeigen.

Nork, Biblische Mythologie 590
Meier.

Kromm, der historische Christus 601

Mau, vom Tode 602
Fischer.

Lange, Beiträge zu der Lehre von den letzten Dingen 607
Fischer.

Scheuffler, Petrus, Jacobus und Johannes 615

Vinet, die Freiheit des religiösen Cultus 616

F. Feuerbach, die Religion der Zukunft 617

B. Miscellen.

Krieger, die historische Beziehung des 45. Psalms 618

Nachtrag zu Heft 1. S. 59 ff. 626

Erklärung 627

Viertes Heft.

I. Abhandlungen.

1. Reiff, Ueber J. H. Fichte's spekulative Theologie 629

2. v. Ewald, Ueber die neuesten Bearbeitungen des Buches Ijob . 711

1. Die Hoffnung Ijobs auf Unsterblichkeit 718

2. Die zwei spätern Zusätze im B. Ijob, c. 32—37. und c. 40, 15 — c. 41. 740

3. Schluss 757

II. Uebersichten und Kritiken.

Martensen, Die christliche Taufe 760
Beck.

III. Kürzere Anzeigen. Miscellen.

A. Anzeigen.

A. Saintes, Histoire du Rationalisme 2. A. 786

Herrmann, Geschichte der protestantischen Dogmatik 791

Thenius gegen Bauer 794

Protestantismus und Kirchenglaube 795

Hottinger, Aristokratie und Demokratie 796

B. Miscellen.

Bayrhoffer, die symbolische Lehre vom menschlichen Willen 797

I.

Abhandlungen.

1.

Das Princip des Ebionitismus,

von

Dr. Planck.

Von zwei verschiedenen Seiten her hat die theologische Kritik der letzten Zeit neue Anregung erhalten; auf der einen Seite durch die mythische Auffassung der evangelischen Geschichte, noch früher aber, wenn gleich nicht in so augenfälliger Weise, durch die Hindeutungen auf die Wichtigkeit des Gegensatzes zwischen Judenchristenthum und Paulinismus für die Entwicklungsgeschichte der zwei ersten christlichen Jahrhunderte. Wenn indessen das geschäftige Treiben, das jenem ersteren Angriffe folgte, bereits wieder nachgelassen hat, so stellt sich dagegen die Wichtigkeit des anderen Punktes zwar nur allmählig, allein immer klarer heraus. Denn nicht nur fällt von hier aus auf eine Menge einzelner Erscheinungen der nachapostolischen Zeit ein ganz neues Licht; sondern es erhält auch die ganze Anschauung von dem Entwicklungsgange der zwei ersten Jahrhunderte eine wesentlich andere Gestalt. Die wissenschaftliche Betrachtung macht auch hier das Recht der Entwicklung geltend, für welches die Gegensätze nicht blos ein von aussen kommendes, sondern das innerlich bewegende Moment sind, durch welches sich das kirchliche Bewusstsein seinen Fortschritt vermittelte. Noch unmittelbarer zeigt sich die Bedeutsamkeit jener

Erkenntniss nach einer andern, damit zusammenhängenden Seite, nämlich für die Betrachtung des Neutestamentlichen Kanons, sofern die Kritik nun darauf hinarbeitet, denselben nicht mehr als ein blos zufälliges Aggregat einzelner Schriften des apostolischen Zeitalters, sondern als ein in sich geschlossenes organisches Ganzes zu betrachten, als ein treues Bild von der Entwicklung des christlichen Bewusstseins in den zwei ersten Jahrhunderten, oder mit andern Worten, als die Geschichte davon, wie sich aus dem Anfang des christlichen Princips und dem daraus entsprungenen grossen Gegensatze des Ebionitismus und Paulinismus ein katholisches Christenthum, eine katholische Kirche bildete. Jedoch auch hiemit ist die ganze Bedeutung jener Thatsache noch nicht erschöpft; vielmehr, je unabweisbarer sie sich aufdrängt, und je weitgreifender ihre Konsequenzen sind, desto mehr drängt sich auch die Frage nach dem letzten Grunde der ganzen Erscheinung auf, die Frage nach der Ursache des so lange dauernden Uebergewichtes des Ebionitismus über den Paulinismus, oder, was damit zusammenfällt, die Frage nach dem Ursprunge des Ebionitismus überhaupt. Erst mit der Beantwortung dieser Frage vollendet sich die Bedeutung der ganzen Untersuchung, und es zeigt sich nun, dass jene Thatsache nicht blos für die Anschauung von der apostolischen und nachapostolischen Zeit, sondern auch für die von dem Stifter des Christenthums selbst von dem wesentlichsten Einflusse ist.

Zunächst scheinen auf jene Frage zwei entgegengesetzte Antworten möglich, je nachdem nämlich entweder in der christlichen Gemeinde oder in dem Stifter derselben der Grund der Erscheinung gesucht wird. Im ersteren Falle wäre es die überwiegende Macht der geschichtlichen Verhältnisse, der Zusammenhang zwischen Judenthum und Christenthum, was in der ersten christlichen Gemeinde das reine Hervortreten des neuen Princips unmöglich gemacht hätte; es wäre also ein äusserer Einfluss, nicht ein in der Erscheinung des christlichen Princips selbst liegender Grund. Diese Annahme scheint nun zwar den Vorzug für sich zu haben, dass durch sie jede Gefahr, die ursprüngliche Reinheit des christlichen Princips zu trüben, vermieden wird; allein um so grösser ist nun die Schwierigkeit,

wie in der Gemeinde eine dem ursprünglichen Princip so widersprechende Richtung die herrschende werden konnte? Hätte sich Jesus entschieden gegen die fortdauernde Gültigkeit des mosaischen Gesetzes ausgesprochen, so würde das eigenthümliche Verhältniss der Gemeinde zu ihrem Stifter ganz aufgehoben. Es musste also nothwendig auch in der Art und Weise des Auftretens Jesu die Möglichkeit liegen, dass die neue Wahrheit zuerst noch in jener unvollkommenen Gestalt festgehalten wurde. Andererseits dagegen muss das Bewusstsein Jesu doch ein Princip enthalten haben, welches in seiner Reinheit gefasst, die Schranken des Gesetzes durchbrach. Im anderen Falle würde der Person Jesu ihre ganze Eigenthümlichkeit und geschichtliche Bedeutung genommen; Paulus erst wäre der Stifter des Christenthums, wobei aber die Stellung, die Christus selbst in dem christlichen Bewusstsein einnimmt, unerklärt bliebe. Die richtige Auffassung des Ursprungs des Ebionitismus und seines Verhältnisses zu dem Paulinismus ist demnach eben so sehr durch eine richtige Anschauung von dem Auftreten Jesu selbst, als andererseits durch die Einsicht in das Verhältniss bedingt, in welches sich die Gemeinde zu Jesus setzte. Die Andeutungen über das Princip des Ebionitismus, die wir hier zu geben beabsichtigen, sind daher nur ein Beitrag zur Lösung einer Aufgabe, deren genauere und umfassendere Beantwortung erst durch die Kritik der ganzen evangelischen Geschichte, so wie der Geschichte des apostolischen Zeitalters möglich ist.

Fragen wir vor Allem nach dem Grunde, auf welchen das judenchristliche Bewusstsein sich stützte, oder mit andern Worten, nach dem formalen Principe des Ebionitismus. Jene beiden, an sich widersprechenden Elemente des ebionitischen Bewusstseins konnten nur dadurch in eine Einheit zusammengehen, dass das eine, d. h. das christliche Princip noch nicht in seiner durchgreifenden Allgemeinheit gefasst war; denn so bald diess geschehen wäre, so bald hätte auch das mosaische Gesetz sich nicht mehr festhalten lassen. Das christliche Princip war also in dem judenchristlichen Bewusstsein erst als einzelne unmittelbare Anschauung, noch nicht als allgemeiner Gedanke vorhanden; und darum musste auch für dieses Bewusstsein das mosaische

Gesetz als göttlich geoffenbartes noch fortwährende Gültigkeit haben. Allein eben so sehr war hiebei vorausgesetzt, dass auch das Auftreten Jesu selbst für das judenchristliche Bewusstsein nichts enthielt, was das Gesetz aufzuheben geschienen hätte. Und diese nothwendige Voraussetzung des judenchristlichen Bewusstseins war denn auch in der That sein einziger Stützpunkt; so wie das Gesetz ein äusserlich gegebenes, geoffenbartes war, so konnte auch seine fortdauernde Gültigkeit nur durch äussere Autorität erwiesen werden. Gegenüber von dem Paulinismus also, welcher der einzelnen unmittelbaren Anschauung die christliche Idee in ihrer Allgemeinheit entgegenstellte, konnte sich der Ebionitismus nur auf die Thatsache berufen, dass Jesus durch sein Princip keineswegs das Gesetz aufgehoben habe. Denn ein innerer Beweis, dass durch das Princip, das Christus gebracht hatte, das Gesetz nicht aufgehoben sei, war, wie er schon an sich undenkbar ist, so auch für das ebionitische Bewusstsein unmöglich; die Eigenthümlichkeit dieses letzteren bestand ja eben darin, dass es die einzelne christliche Anschauung als diese einzelne festhielt, und so verstand es sich ihm von selbst, dass das Gesetz dadurch nicht aufgehoben sei; an einen Beweis dafür konnte es nicht denken. Der göttliche Ursprung des Gesetzes aber war theils schon desswegen kein Beweismittel, weil es sich ja darum handelte, ob nicht doch durch Christus das Gesetz wirklich aufgehoben worden sei; theils war er auch an sich kein Beweis für die fortwährende Gültigkeit des Gesetzes; denn dem Paulinismus galt das Gesetz eben so sehr als göttliches, und doch war es ihm nur der *παιδαγωγος*. So liegt es schon in dem Wesen des Ebionitismus, dass sein Princip die Autorität und deren Vermittlerin, die Tradition war, während der Paulinismus in der Idee oder dem *πνευμα* sein Princip hatte. Mochte daher der Ebionitismus immerhin auch die Eingebungen seines *πνευμα* dem Paulinismus entgegenstellen; gegenüber von diesem waren es doch immer blosse Behauptungen; der Ebionitismus konnte keine solche geistige Gründe für sich geltend machen, wie der Paulinismus, auch konnte das *πνευμα* in dem ebionitischen Bewusstsein nie eigentlich frei und selbstän-

dig sein; es blieb immer unter dem Banne der Autorität; diese also war das eigentlich ebionitische Princip.

Diess wird denn auch durch alle geschichtlichen Spuren bestätigt. Schon das äussere Verhältniss, in welchem der Ebionitismus zu dem Paulinismns steht, weist darauf hin. Die Apostel des Ebionitismus sind unmittelbare Jünger des Herrn, und zwar sind es namentlich solche, die in einem besonders engen Verhältniss zu ihm standen; so Jakobus, der ἀδελφος κυϱιυ, so Petrus, und auch von Johannes lässt es sich als erwiesen voraussetzen, dass er Judenchrist war. In eigenthümlich enger Verbindung erscheint ferner der Ebionitismus und die Tradition in der Person des Petrus und Jakobus. Der Erstere war ursprünglich eben so sehr Vertreter des Ebionitismus, als zugleich der Tradition oder Hierarchie; später erscheint er allerdings nur noch als Vertreter der letzteren, allein blos desswegen, weil in der fortschreitenden Entwicklung der Kirche der Petrinismus sich mit dem Paulinismus vermittelt hatte, und nur noch sein formales Princip, die Tradition, zurückgeblieben war. Dagegen erscheint Petrus noch in den Pseudo-Klementinen zugleich als Vertreter des Ebionitismus und als Stifter der bischöflichen Gewalt. Ebenso ist Jakobns mit seiner καϑεδϱα zugleich Vertreter des Ebionitismus und der Hierarchie. Ueberhaupt lässt es sich als erwiesen betrachten, dass das Episkopat und der Anfang der Hierarchie vorzugsweise ebionitischen Ursprunges ist. In den Pseudo-Klementinen namentlich ist der Ebionitismus eng verbunden mit der Hervorhebung der Tradition. Der persönliche Umgang mit Christus gilt hier als die höchste und allein untrügliche Bürgschaft der Wahrheit, während Visionen und Ekstase verworfen werden. Dieses Verhältniss finden wir auch durch die älteste Quelle, das Neue Testament selbst, vollkommen bestätigt. Es gehört hieher vor Allem die Polemik der Judenchristen gegen Panlus.

Der gewöhnliche Ausgangspunkt dieser Polemik ist der Angriff anf die apostolische Autorität des Paulus; nicht auf die Sache selbst wird von diesen Gegnern eingegangen, nicht die Kraft des Geistes ist es, mit der sie ihn bekämpfen, sondern es ist die Macht der Autorität. Vergleichen wir in dieser Beziehung

zuerst, wie Paulus in 2 Kor. sich vertheidigt. Hier ist in Kap. 10, 7 von dem βλεπειν το προσωπον die Rede (vergl. dazu K. 5, 12), d. h. von dem Rücksichtnehmen auf persönliches Ansehen, auf Autorität. In K. 11, 5 sind es die ὑπερλιαν ἀποστολοι, denen Paulus nicht nachstehen will, d. h. solche, denen eine besondere apostolische Autorität zugeschrieben wurde, ohne Zweifel wegen ihres unmittelbaren Verhältnisses zu Jesus; denn das geht theils aus dem ganzen Zusammenhange, theils namentlich aus V. 22 desselben Kapitels hervor. Gegenüber diesen äusseren Vorzügen beruft sich der Apostel in Kap. 11, 23 folg. auf seine Wirksamkeit, und in Kap. 12, 1 fg. auf die ihm zu Theil gewordene himmlische Offenbarung. Dem καυχασθαι ἐν προσωπῳ wird also das καυχασθαι ἐν καρδιᾳ gegenübergestellt (vgl. K. 5, 12). Noch klarer ist die Art, wie der Apostel in dem Galaterbrief in seiner Polemik gegen die Judenchristen seine Predigt als himmlisch geoffenbarte allem menschlichen Ansehen gegenüberstellt (K. 1, 10—12. 16), und wie er sein Verhältniss gegenüber von den δοκουντες στυλοι εἰναι beschreibt. Man hat sich umsonst bemüht, die Konsequenzen abzuschwächen, die aus jener Stelle des Galaterbriefs folgen. Auch abgesehen von all den sonstigen damit ganz übereinstimmenden Spuren ist es unmöglich, die Thatsache wegzuläugnen, dass hier die in K. 2, 9 genannten Apostel als Autorität der Judenchristen erscheinen. Einerseits geht diess schon aus der ganzen Art hervor, wie eben das Beispiel der δοκουντες den Anmassungen der Judenchristen entgegengestellt wird; sie werden als eine Autorität aufgeführt, die auch für die Judenchristen Gültigkeit haben müsse. Auch die Art, wie Paulus in V. 6 von den δοκουντες spricht, deutet auf ein Verhältniss des Gegensatzes zwischen ihm und ihnen hin. Am unzweideutigsten aber wird die Stellung jener Apostel aus dem klar, was über Petrus erzählt wird. Unmöglich lässt sich diess Benehmen des Petrus aus einem augenblicklichen Schwanken erklären; denn nachdem doch erst kurz vorher die Frage, um welche es sich handelte, Gegenstand ausführlicher Besprechung gewesen war, konnte ein Apostel, der längst nicht mehr in den ersten Jahren seiner Wirksamkeit stand, und der ein so grosses persönliches Ansehen behauptete, gewiss weder

durch die blosse äussere Rücksicht auf Andersdenkende, noch durch eine angenblickliche geistige Unsicherheit zu einem so schwankenden Benehmen veranlasst werden. Es war vielmehr die tief eingewurzelte Macht des ebionitischen Princips, welche, nachdem sie durch die geistige Energie eines Paulus, und durch den Einfluss der äusseren Umstände zurückgedrängt worden war, sich jetzt wieder geltend machte [1]).

Was endlich die in 1 Kor. 1 aufgeführten korinthischen Partheien betrifft, so ist die Baur'sche Erklärung der Christusparthei auch durch die neuesten Versuche noch keineswegs widerlegt. Es kann vielmehr nichts Willkührlicheres und Verkehrteres geben, als wenn dem ganzen Geiste der ersten christlichen Zeit zuwider jener Christusparthei eine christliche Gnosis oder überhaupt Anspruch auf eine unmittelbare Verbindung mit Christus zugeschrieben wird, während es vielmehr das gerade Gegentheil, nämlich die reine Autorität ist, was diese Parthei bezeichnet. Denn nur insofern von dem ebionitischen Standpunkte aus die Apostel, auch die angesehensten, blosse Träger der Autorität Jesu selbst waren, konnte und musste ein Theil der judenchristlichen Parthei konsequenter Weise jede Bezeichnung verwerfen, durch welche sie sich von dem persönlichen Ansehen eines Apostels abhängig zu machen schien. Diess wird ja auch durch den zweiten Korintherbrief bestätigt, wo es nur noch die Judenchristen sind, gegen welche sich Paulus richtet. Es folgt ferner bei dieser Erklärung keineswegs nothwendig, dass es ein blosser Name sei, durch welchen sich die Christusparthei von der petrinischen unterschieden habe; es scheint

1) Zu jenen Umständen gehörte vor Allem die grosse Bedeutung, die Paulus nun einmal für die christliche Sache erlangt hatte, ferner das Vorherrschen des heidenchristlichen Elementes in Antiochien u. s. w. — Uebrigens liegt in der Nachricht, dass Petrus mit den Heiden gegessen habe, *προ του ἐλθειν τινας ἀπο Ἰακωβου*, ohne Zweifel eine Andeutung, dass Jakobus der entschiedenste Vertreter des Ebionitismus gewesen sei, wie diess auch aus allen andern Nachrichten, und noch in der Apostelgeschichte aus der Beschaffenheit der Rede hervorgeht, welche dem Jakobus K. 15, 13 folg. in den Mund gelegt wird, so sehr auch hier das streng ebionitische Element verschwunden ist.

vielmehr ein, wenn gleich nur quantitativer Unterschied Statt zu finden, der nämlich, dass die Petriner auch dem persönlichen Ansehen des Apostels Petrus eben vermöge seiner Verbindung mit Christus mehr einräumten [1]), als es die Christusparthei that, welche, um nicht ebenfalls als blosse Parthei zu erscheinen, das Princip der Tradition in seiner ganzen Strenge festhielt, und also nur eine Autorität, Christus, die Apostel aber nur als Werkzeuge derselben anerkennen wollte. Diese Christusparthei stellt also das formale Princip des Ebionitismus in seiner Reinheit dar. Von einer willkührlichen Namendeutung kann bei dieser Erklärung offenbar nicht die Rede sein; und ebenso wenig lässt sich ihr auch der Vorwurf machen, dass willkührlicher Weise nur zwei Partheien angenommen werden; denn wenn es auch allerdings im Wesentlichen nur zwei Partheien waren, so hindert diess doch nicht, dass die Apolliner durch ihre Vorliebe für Apollo zu den Paulinern, und wiederum die Petriner durch ihre Vorliebe für Petrus zu der Christusparthei sich in einem Gegensatze befanden. Ueberhaupt ist es ja unläugbar weit mehr die formale Seite, von welcher Paulus diess Partheiwesen angreift; gegen irrige Ansichten derselben richtet er sich nirgends, sondern nur dagegen, dass überhaupt menschliche Namen eingemischt werden, wo es sich um göttliche Weisheit handle; und so ist es auch in 2 Kor. nur die formale Seite, das Ansehen des Apostels, was er gegen die Angriffe seiner Gegner in Schutz nimmt. Wie vortrefflich passt nun zu diesem Charakter des korinthischen Partheiwesens eben jene Auffassung der Christusparthei! Ueberhaupt aber wirft so dieser Zustand der korinthischen Gemeinde das klarste Licht auf den Ausgangspunkt des Ebionitismus und dessen Verfahren gegenüber von dem Paulinismus. Von der Tradition gieng er aus, und in einer Gemeinde, die grossentheils aus Heidenchristen bestand, wie die korinthische, begnügte er sich anfangs, diess Princip nur nach seiner formalen Seite geltend zu machen, nämlich vermittelst desselben die apostolische Autorität des Paulus

1) Darauf weist eben jener besondere Vorzug hin, der dem Petrus gegeben wird.

anzugreifen. Ohne Zweifel waren es eben diese Angriffe der Judenchristen auf die Autorität des Paulus, von welchen jenes korinthische Partheiwesen überhaupt ausgieng; erst gegenüber von den Petrinern mochte wohl ein Theil der Heidenchristen die Autorität des Paulus oder Apollo zur seinigen machen. Auch hiebei finden wir übrigens in der Verfahrungsweise der Judenchristen noch ein allmähliges Weitergehen; anfangs, indem sie die Autorität des Petrus oder die alleinige Autorität Christi hervorheben, greifen sie die des Paulus nur indirekt an; erst in dem zweiten Korintherbriefe muss sich Paulus gegen direkte Angriffe auf sein apostolisches Ansehen vertheidigen. Diess Verfahren war dem Ebionitismus durch die Natur der Sache an die Hand gegeben; wie hätte das mosaische Gesetz unter heidenchristlichen Gemeinden zu solchem Ansehen gelangen können, als es wirklich gelangte, wenn nicht durch die Macht der Autorität? Das jüdische Element des Ebionitismus konnte die heidnische Welt blos abstossen; nur das eigentlich christliche war es, das sich Anhang verschaffte; und erst durch dessen Autorität konnte auch der Mosaismus sich geltend machen. Das apostolische Ansehen allein ist der Grund jenes so lange dauernden Uebergewichtes des Ebionitismus selbst unter heidenchristlichen Gemeinden. Noch liesse sich nach dem Allem für die Bedeutung der Tradition auf die Tendenz der Apostelgeschichte hinweisen, den Petrinismus auch in dieser formalen Beziehung mit dem Paulinismus zu vermitteln; dieser Punkt ist jedoch schon von Andern zur Genüge besprochen.

Je mehr es nun aber feststeht, dass die Tradition der Ausgangspunkt des Ebionitismus war, um so mehr fragt es sich auch, wie denn Jesus und die Apostel wirklich die Autorität des Ebionitismus sein konnten? Diess macht einen allgemeineren Ueberblick über die ganze Weise des Auftretens Jesu nothwendig. Als Ausgangspunkt des Bewusstseins Jesu, wie es nach den Synoptikern erscheint, lässt sich die Aufhebung der nationalen Schranken und die Erweiterung des religiösen Gesichtspunktes zum rein menschlichen bezeichnen. Suchen wir diess an verschiedenen einzelnen Beispielen nachzuweisen.

Jener Spruch von der Feindesliebe und der Sanftmuth

gegenüber von Beleidigungen, Matth. 5, 38 ff., enthält in seiner Absolutheit nicht blos einen Gegensatz gegen äusserliche pharisäische Gerechtigkeit, sondern er geht über den alttestamentlichen Standpunkt überhaupt hinaus. Die Theokratie als nationales Institut, in welchem das religiöse Element mit dem äusseren Wohle des Volkes unzertrennlich verbunden war, brachte von selbst eine nationale Beschränktheit mit sich, welche die feindlichen heidnischen Völker auch nur als Feinde betrachten konnte. Ja sogar innerhalb der Theokratie selbst konnte der Einzelne, welcher einen Andern für seinen böswilligen Feind erkennen musste, ihn nur als Feind betrachten; denn diese Feindschaft gegen den Einzelnen war zugleich eine Feindschaft gegen die Theokratie selbst, eine Störung des Zwecks derselben, sofern dieser in dem äusseren Wohle des Einzelnen wie des Volks bestand. Aus diesem Gesichtspunkte erklären sich denn auch jene Gebete um Rache gegen boshafte Feinde, wie wir sie z. B. in den Psalmen finden. Jenes Gebot der Feindesliebe dagegen stellt sich auf eine Höhe, wo alle beschränkten nationalen Zwecke verschwinden, und von wo aus ebenso auch im Leben des Einzelnen die beschränkten äusseren Zwecke dem höheren rein menschlichen sich unterordnen. Nur wo das Bewusstsein des rein Menschlichen erwacht ist, ist auch das Gebot der Feindesliebe in dieser Absolutheit möglich.

Durch den Ausspruch ferner, mit welchem Jesus Matth. 9, 14 fg., 15, 1 fg. das Fasten und das Waschen der Hände zurückweist, wird in Wahrheit das ganze Cerimonialgesetz aufgehoben, und nur noch das geistige bleibt übrig. Zwar sind es zunächst nur Satzungen der Pharisäer, gegen welche sich Jesus hier richtet; allein nicht diess ist ja der Grund, wesswegen Jesus jene Satzungen verwirft; es ist diess vielmehr in jenen Stellen gar nicht berührt; sondern es ist das erste Mal ganz allgemein die Unvereinbarkeit des durch Jesus gekommenen Princips mit dem alten, das zweite Mal aber die Nichtigkeit und Werthlosigkeit einer solchen äusseren Handlung überhaupt. Hierdurch unterscheidet sich Jesus sehr bestimmt von den Propheten des Alten Bundes; denn diesen ist der äusserliche Gottesdienst des Volkes nur desswegen ein gräuelhafter, weil der-

selbe aller geistigen Heiligkeit entbehrt, also dadurch selbst wieder unheilig und werthlos wird; es wird also damit noch nicht ausgeschlossen, dass doch auch jener äussere Gottesdienst ein nothwendiges Erforderniss der Heiligkeit sei. Dagegen ist für das Bewusstsein Jesu jenes Waschen der Hände an sich, als Handlung der äusseren Reinigkeit, werthlos.

Ein weiterer entscheidender Zug ist das »Essen mit den Zöllnern und Sündern,« welches Jesus von den Pharisäern so sehr zum Vorwurfe gemacht wird. Zwar musste auch der wahre Israëlit zum Besten jener verachteten Klasse wirken zu können wünschen; allein zunächst konnte er sie doch nur als Feinde Gottes betrachten, und konnte darum auch nur als strenger Strafprediger vor ihnen auftreten, so wie es vor Jesus der Täufer that. Dagegen war jene herablassende Liebe dem israëlitischen Bewusstsein völlig fremd; denn sie gründet sich auf das Bewusstsein des allgemein Menschlichen. Das Alte Testament kannte wohl auch das Gebot der Nächstenliebe, allein nur als äusseres Gebot; und als solches musste es da Beschränkung erleiden, wo der Nächste durch seine Sünde Strafe verdient hätte. Namentlich aber in einer Zeit, wo der beschränkte Nationalstolz und der Geist der Werkheiligkeit so tief in die Masse des Volkes eingedrungen war, ist jenes Verfahren Jesu ein untrügliches Zeichen des in ihm erwachten höheren Princips.

Allein so gewiss es auch ist, dass sich Jesus über den alttestamentlichen Standpunkt hinaus zu dem rein menschlichen erhoben hatte, so finden wir doch (wenigstens bei den Synoptikern) diess Princip nirgends in seiner Allgemeinheit ausgesprochen. Es war für Jesus Sache des unmittelbaren Lebens; und so finden wir es denn nicht als allgemeinen Gedanken, als Begriff, sondern nur nach seiner konkreten Darstellung. Doch diess mag wohl auch die gewöhnliche Ansicht zugeben, allein sie will dann demungeachtet zugleich das Andere festhalten, dass sich Jesus seines Princips nach seiner ganzen Konsequenz, also namentlich auch, insofern dadurch das mosaische Gesetz aufgehoben wurde, bewusst gewesen sei. Allein zuzugeben, dass Jesus der Form nach sein Princip nur als einzelne unmittelbare Anschauung ausgesprochen, und daneben doch fest-

halten, dass er der Sache nach es in seiner Allgemeinheit gehabt habe, das ist nichts als eine leere Behauptung. Die Form lässt sich nicht in solcher Weise von dem Inhalte trennen; wenn die Form, in welcher Jesus sein Princip darstellte, nur die der Anschauung, die des unmittelbaren Lebens war, so war auch der Inhalt seines Bewusstseins nur ein solcher, d. h. er hatte das Princip noch nicht in seiner Allgemeinheit. Oder warum, wenn Jesus ein solches Bewusstsein gehabt hätte, warum sprach er es nicht in dieser seiner Allgemeinheit aus? Denn nicht nur finden wir hievon bei den Synoptikern nichts, sondern es ist auch die Erscheinung des Ebionitismus ein untrüglicher Beweis, dass er es nicht in seiner Allgemeinheit, namentlich nicht in seinem Gegensatze gegen das mosaische Gesetz ausgesprochen hatte; in diesem Falle bliebe ja der Ebionitismus unerklärlich. Zwar nach der Darstellung des vierten Evangeliums liesse es sich nicht wohl anders denken, als dass Jesus auch wirklich solche allgemeine Aussprüche gethan haben müsste; allein auch abgesehen von jenen obigen Gründen erweist sich die Darstellung des vierten Evangeliums in sich selbst als spätere Abstraktion. Ueberdiess enthält selbst das vierte Evangelium keinen solchen Ausspruch Jesu, in welchem der Gegensatz gegen das mosaische Gesetz geradezu ausgesprochen wäre. Die Rede Jesu in K. 4, 21 f. hat zwar ohne allen Zweifel diese Bedeutung, doch ist der Gegensatz auch hier nicht in der vollen Allgemeinheit ausgesprochen. Von allen den äusseren Gründen aber, aus welchen man jenes Stillschweigen erklären könnte, ist keiner auch nur einigermassen genügend. Es liesse sich z. B. sagen: Jesus habe im Bewusstsein seines göttlichen Princips dessen weitere Entwicklung getrost seiner eigenen inneren Kraft überlassen können. Allein konnte nicht Jesus, wenn er sich bestimmt über sein Verhältniss zu dem mosaischen Gesetze aussprach, wenigstens seiner Kirche so viele Kämpfe und Irrthümer ersparen? Es liesse sich wieder antworten, dass eben die allmählige Entwicklung durch Kampf und Irrthum zu um so festerer und tieferer Begründung der Wahrheit führe. Allein so sehr diess an sich wahr ist, so wenig lässt es sich als subjektiver Entschuldigungsgrund gebrauchen, da ja der Einzelne immer

in seinem Theile so viel als möglich beizutragen hat, die Wahrheit weiter zu fördern. Oder hatte etwa Jesus die feste Zuversicht, dass seine Jünger sein Princip auch in seiner ganzen Reinheit fassen würden, so wie er sich dessen bewusst war? Allein mit welchem Rechte hätte Jesus diess Zutrauen haben können, zumal bei Jüngern, die während seines Lebens ihn nie ganz zu fassen vermochten? Oder waren vielleicht eben darum die Jünger für jene Erkenntniss noch nicht reif genug? Aber wenn Jesus durch die Macht des göttlichen Geistes in sonstigen Dingen seine Jünger über den alttestamentlichen Standpunkt zu erheben wusste, warum hätten sie nicht auch der ganzen Wahrheit fähig sein sollen? Und durfte Jesus, wenn er sich einer noch höheren Wahrheit bewusst war, sie noch zur Hälfte im Irrthume und in der Ansicht lassen, als ob er selbst das mosaische Gesetz keineswegs aufzuheben gedächte? Gewiss wenn Jesus sich seines Princips nach dessen durchgreifendem Gegensatze gegen das mosaische Gesetz bewusst war, wenn er ferner eine Zeit erwartete, wo eine von ihm gegründete Gemeinschaft ausserhalb der Theokratie und ohne das mosaische Gesetz bestehen würde, dann hätte er sich nothwendig darüber aussprechen müssen.

Hienach sind alle jene Aussprüche Jesu, so sehr in ihnen ein höheres Princip enthalten ist, doch nur einzelne Aussprüche, welche von der in ihnen liegenden allgemeinen Konsequenz wohl zu unterscheiden sind. Betrachten wir, um diess bestätigt zu finden, noch die Hauptstelle, in welcher sich Jesus über sein Verhältniss zu dem Gesetze ausspricht, nämlich Matth. 5, 17 f. Die gewöhnliche Erklärung ist hier, dass die Erfüllung des Gesetzes, von welcher Jesus spreche, eben nur eine Erfüllung in dem Sinne Jesu, d. h. eine höhere geistige Erfüllung sei, durch welche das Gesetz selbst erst zu seiner vollen Wahrheit erhoben werde. Diess ist nun in gewissem Sinne allerdings richtig; denn an eine höhere Erfüllung des Gesetzes muss bei Christus jedenfalls gedacht werden; schon die abwehrenden Worte *μη νομισητε κ. τ. λ.* weisen ja darauf hin, dass es eine von dem eigentlich alttestamentlichen Standpunkte abweichende Erfüllung des Gesetzes sei, welche Christus im Sinne habe. Aber

mit welchem Rechte sieht man nun darin eine rein geistige Erfüllung? Musste Jesus nicht von den Zuhörern jedenfalls so verstanden werden, als ob er das alttestamentliche Gesetz noch fortwährend gelten lasse? Oder bekommt etwa der Ausspruch Jesu durch das Folgende eine solche Erklärung, dass die Zuhörer einsehen mussten, Jesus meine nur eine rein geistige Gesetzeserfüllung? Nichts weniger als diess; denn in den Beispielen höherer Gesetzeserfüllung, welche Jesus von V. 21 an gibt, ist durchaus nicht ausgesprochen, dass das Cerimonialgesetz aufhören müsse. Und ebenso wenig konnte Jesus in Folge seines sonstigen Auftretens voraussetzen, dass seine Zuhörer seine Rede von selbst in jenem obigen Sinne verstehen würden; denn theils gab es unter der Menge, die Jesus zuhörte, gewiss gar Viele, die noch nicht so mit seiner Lehre bekannt waren, theils hatte sich, wie oben bemerkt, Jesus selbst nie in solchem Sinne ausgesprochen, als ob das Cerimonialgesetz durch ihn aufgehoben werden sollte. Doch es liegen auch in den Worten Jesu selbst ganz entscheidende Gründe gegen jene gewöhnliche Erklärung.

Wie hätte Jesus, wenn nur eine rein geistige Erfüllung des Gesetzes in seinem Sinne gelegen wäre, sagen können: „οὐκ ἦλθον καταλυσαι"? Wäre es so nicht eine blosse Halbwahrheit, die Jesus aussprach, wenn er wirklich an eine Auflösung des Cerimonialgesetzes dachte? Wie ganz anders passt dieser Ausspruch, wenn Jesus das Cerimonialgesetz fortbestehen lassen und nur die andere geistige Seite des Gesetzes in höherer Weise erfüllt wissen wollte! Nur dann konnte er sagen: „οὐκ ἦλθον καταλυειν." Zwar liesse sich etwa einwenden, auch hier löse ja Jesus doch auf; denn er richte sich ja doch z. B. in V. 43. 44 gegen die Maxime: »du sollst deinen Feind hassen.« Allein diese Regel war in der That nicht ein Ausspruch des Gesetzes, sondern sie ergab sich nur daraus, dass das Gebot der Nächstenliebe in dem A. Testamente ein beschränktes war. Indem Jesus nun diese Beschränkung aufhob, hob er in der That nicht das Gesetz selbst auf, sondern erweiterte es nur. Diess gilt auch in Bezug auf jenen Spruch, der wirklich in dem mosaischen Gesetze selbst enthalten ist: »Auge um Auge, Zahn um Zahn.«

Denn auch dieser Ausspruch beruhte in der That nur auf derselben Beschränktheit des Gesetzes; indem nun dieselbe aufgehoben wurde, blieb zwar allerdings das Gesetz nicht mehr dasselbe, aber nur darum, weil es einen weiteren Umfang erhielt. Gewiss konnte Jesus jenes οὐκ ἦλθον κ. τ. λ. auf diese Weise wenigstens mit ganz anderem Rechte aussprechen, als wenn er einen positiven Theil des Gesetzes, wie das Cerimonialgesetz war, hätte aufheben wollen.

Ein weiterer entscheidender Grund liegt in V. 18. Es ist nämlich ganz willkührlich, das ἑως in diesem Verse nicht als eigentliche Gränzbestimmung zu fassen, sondern als eine solche, durch welche die fernere Gültigkeit des Gesetzes nach jenem Zeitpunkte nicht ausgeschlossen werde. Schon an sich ist es das Natürliche, das ἑως als wirkliche Gränzbestimmung zu fassen; hätte Jesus eine absolute Dauer des (geistigen) νομος aussprechen wollen, so würde er eine andere Wendung statt des ἑως gebraucht haben. Ueberdiess aber ist die zweimalige Wiederholnng des ἑως, und ebenso der eigenthümliche Ausdruck „ἑως ἀν παντα γενηται" ein entschiedener Beweis, dass das ἑως im strengen Sinne gefasst werden muss. Denn jene Wiederholung zeigt, dass auf jene Gränzbestimmung ein Nachdruck zu legen, d. h. dass sie als wirkliche Gränze zu fassen ist. Ebenso wird durch die Worte „ἑως ἀν παντα γενηται" die Fortdauer des Gesetzes in eine Verbindung mit der Entwicklung des göttlichen Weltplanes gesetzt, so dass mit der Vollendung dieser Entwicklung auch das Aufhören des Gesetzes gegeben ist. Ein eigentliches παρελθειν liesse sich nun aber von dem geistigen Gesetze unmöglich aussagen, während doch ein solches παρελθειν in der Stelle liegt; demnach kann hier nur das ganze, d. h. das alttestamentliche Gesetz, verstanden sein. Es liesse sich zwar einwenden, wenn auch das ἑως als wirkliche Gränzbestimmung gefasst werden müsse, so folge ja daraus noch nicht, dass nach Vollendung der Dinge das ganze Gesetz aufhören solle. Allein von dem geistigen Gesetze hätte Jesus auch nicht einmal ein partielles Aufhören aussagen können; denn wenn auch der christlichen Anschauung zu Folge in der künftigen Vollendung des göttlichen Reiches solche Bestimmungen des

göttlichen Gesetzes aufhören müssen, welche nur durch die endlichen Verhältnisse hervorgerufen und bedingt sind, so lässt sich doch keineswegs sagen, es höre damit ein Theil des Gesetzes auf; sondern die Substanz des Gesetzes bleibt, und nur jene seine Beziehungen auf endliche Verhältnisse hören auf. Ueberdiess welches Interesse hätte dieser Gedanke in dem gegebenen Zusammenhange für Jesus haben können? Hätte er wirklich unter dem *νομος* das geistige Gesetz verstanden, so würde er gewiss nicht von einem *ἑως* gesprochen haben; dann hätte ihm vielmehr nur daran liegen müssen, die absolute Dauer dieses Gesetzes hervorzuheben. Auch die Bezeichnung *ἰωτα ἡ μια κεραια* passt gewiss weit besser auf das alttestamentliche Gesetz, als auf das rein geistige; denn nur bei jenem, das ein geschriebenes Gesetz und ein Gesetz mit positiven, einzeln für sich bestehenden, Bestimmungen war, liess sich eigentlich von *κεραια* sprechen, nicht bei dem letzteren, welches ja in der allgemeinen Idee des Geistes seine lebendige innere Einheit hat, und nicht wie jenes ein bestimmtes geschriebenes war.

Alles diess wird endlich noch durch V. 19 bestätigt. Die hier gebrauchte Bezeichnung *τ. ἐντολων τουτων* lässt sich nur daraus erklären, dass die *ἐντολαι*, von denen die Rede ist, gewissermassen vorliegen, also gegeben sind. Aus der Beziehung auf *μια κεραια κ. τ. λ.* in V. 18 erklärt sich das *τουτων* nicht; bei dieser Beziehung müsste es vielmehr *ἐκεινων* heissen. So ist denn nun zwar allerdings vorausgesetzt, dass es aus dem Vorhergehenden bekannt sei, welche *ἐντολαι* hier verstanden werden; allein nicht hierauf bezieht sich das *τουτων*, sondern darauf, dass die *ἐντολαι* gegebene, bereits vorliegende sind. Diess würde nun aber wieder nicht passen, wenn blos das geistige Gesetz verstanden sein sollte; denn nicht auf dieses als solches, sondern nur auf das alttestamentliche Gesetz, das eben so sehr äussere als geistige Bestimmungen enthielt, konnte Jesus als auf ein bekanntes, vorliegendes hinweisen. Der eigenthümliche Inhalt des Verses ferner lässt sich zwar bei der gewöhnlichen Ansicht so erklären, dass Jesus, indem er sich gegen die Uebertretung auch der kleinsten geistigen Gebote richte, dadurch die fortdauernde Gültigkeit des geistigen Gesetzes recht

hervorheben wolle; allein dabei bleibt doch immer noch das Unpassende, dass der Gedanke, es möchte Jemand einen Theil des geistigen Gesetzes für nicht bindend erklären, dem Bewusstsein Jesu gewiss fern liegen musste. Dagegen erklärt sich der Ausspruch vollkommen, wenn Jesus dadurch der Meinung begegnen wollte, als ob er dem alttestamentlichen Gesetze zu nahe trete. So bezieht sich denn nun der Inhalt dieses, sowie der vorhergehenden Verse zwar nicht blos auf das Ceremonialgesetz, aber auch ebenso wenig blos auf das geistige, sondern auf das alttestamentliche Gesetz im Ganzen; der Meinung, als ob er dieses auflösen wolle, tritt Jesus entgegen.

Aus dem Bisherigen geht es nun klar hervor, was das Eigenthümliche des Bewusstseins Jesu war. Nicht die Theokratie überhaupt, sondern nur die geistige Seite derselben wollte er umgestalten; nicht eine Aufhebung des Ceremonialgesetzes lag in seinem Sinne, sondern nur eine solche Gerechtigkeit wollte er, welche mehr sei als die der Schriftgelehrten und Pharisäer. Diese letztern sind nämlich in dem Ausspruche V. 20 als die Vertreter der beschränkt alttestamentlichen Gesetzlichkeit überhaupt genannt, keineswegs blos, wie sonst gewöhnlich, als Vertreter der äusserlichen Werkheiligkeit. Diess ergibt sich aus dem Zusammenhange; überdiess konnte Jesus, da ja wirklich die Schriftgelehrten u. s. w. die Vertreter des alttestamentlichen Princips überhaupt waren, dieselben wohl auch in dieser allgemeineren Bedeutung aufführen. Jene eigenthümliche Gestaltung des Bewusstseins Jesu nun erklärt sich von selbst, sobald wir seine geschichtliche Stellung näher in das Auge fassen. Die geistige Seite des A. Testamentes war eben als geistige auch dem Gesetze der geistigen Entwicklung unterworfen, und zugleich lag ja für das Bewusstsein Jesu in dieser Weiterentwicklung nicht eine Aufhebung des Gesetzes, sondern Jesus wollte nur das beschränkte alttestamentliche Princip zu dem rein menschlichen erweitern, welches ihm in seinem Bewusstsein aufgegangen war. Es hatte hier jene Anschauung von dem Gesetze ihre Gültigkeit, welche Jesus selbst Matth. 19, 8 in Betreff des Gesetzes über die Ehescheidung ausspricht: dass nämlich das Gesetz um der »Herzenshärtigkeit« des Volkes wil-

len noch seine unvollkommene, mangelhafte Gestalt gehabt habe. Allein so sehr jener Ausspruch Jesu an die paulinische Idee des νομος παιδαγωγος anklingt, so hat er doch keineswegs eine so ganz allgemeine Bedeutung, sondern es ist nur eine einzelne Anschauung, die, wenn dem Sinne Jesu getreu geblieben werden soll, blos auf die geistige Seite der Theokratie ausgedehnt werden darf. Die positive, äussere Seite des Gesetzes schien sich eben als positive, rein geschichtliche Offenbarung jener geistigen Entwicklung zu entziehen [1]), und so blieb sie in dieser ihrer starren Objektivität für das Bewusstsein Jesu eine fortwährend gültige, wenn er auch gleich an sich über diese Seite des Gesetzes sich erhoben hatte. So gieng also Jesus noch von dem Gegebenen aus, und nur soweit es nicht ein rein objektives, d. h. äusserliches war, suchte er es in das rein Menschliche zu verklären. Es bedurfte erst einer weiteren Entwicklung, bis dieses subjektive Princip ganz selbständig werden und auch über jene starre Objektivität übergreifen konnte, wie es durch Paulus geschah. Der Inhalt des Bewusstseins Jesu war nur das unmittelbar Praktische, auf welches die damalige Zeit den Geist zunächst hindrängen musste, nämlich die beschränkte egoistische Nationalität, überhaupt die beschränkten, endlichen Zwecke untergehen zu lassen in dem unendlichen, rein menschlichen. Jene weitere Konsequenz, welche Paulus zog, hatte für das geistige Bedürfniss der damaligen Zeit nicht dieselbe unmittelbar praktische Bedeutung; und so war es auch mehr logische, als praktische Konsequenz, wenn Paulus Gal. 5, 2 sagt: »wenn ihr euch beschneiden lasset, so ist euch Christus nichts nütze.« Jenes Bewusstsein, das Jesus aussprach, musste darum bereits als Grundlage vorhanden sein, wenn der weitere Fortschritt, der durch den Paulinismus geschah, möglich sein sollte.

Wie sich Jesus zu dem Gesetze in ein solches Verhältniss

1) Dass nur diess der Grund ist, warum das Cerimonialgesetz für das Bewusstsein Jesu noch fortwährende Gültigkeit hatte, geht aus der Art hervor, wie er die Satzungen der Pharisäer zurückweist. Warum finden wir nirgends, dass Jesus die Gründe, welche er in diesem Falle geltend machte, auch gegen das Gesetz überhaupt richtete?

stellte, dass er ebensosehr das Gegebene, Geschichtliche noch achtete, als er andrerseits ein Neues, Höheres hinzubringen wollte, so finden wir dasselbe Verhältniss auch noch in einer anderen Beziehung. Obgleich sich nämlich Jesus über die bisherige Einseitigkeit des nationalen Verhältnisses erhoben hatte, so verfiel er doch damit noch keineswegs in die entgegengesetzte, das Recht der Nationalität dem rein Menschlichen zu opfern. Daher denn jene Geltendmachung des national-jüdischen Standpunktes bei der Bitte des heidnischen Weibes Matth. 15, 21 f., daher ferner jenes auf den ersten Anblick so befremdliche Verbot an die Jünger, nicht der Heiden Strasse zu ziehen, oder in die Städte der Samariter zu gehen, Matth. 10, 5. 6. Es ist nicht nur vergeblich, sondern es ist auch ganz verkehrt, nach einem besonderen zufälligen Grunde dieses Verbotes zu suchen. Von einem solchen Grunde ist gar nichts angedeutet; das Gebot steht vielmehr ganz allgemein als Instruktion an die Jünger für ihr apostolisches Amt; und wenn man es aus einer früheren Ungeschicklichkeit der Jünger oder überhaupt dadurch zu erklären versucht hat, dass dieselben für die Predigt des Evangeliums unter den Heiden oder Samaritern überhaupt noch nicht fähig gewesen seien, so ist mit Recht dagegen eingewendet worden, dass die Jünger, die vermöge ihres beschränkten Standpunktes hiezu noch nicht fähig waren, überhaupt noch gar nicht zu Verkündigung des Evangeliums tauglich gewesen wären. Doch eine wirkliche Aussendung der Jünger noch zu Lebzeiten Jesu scheint auch gar nicht geschichtlich zu sein; Matthäus weiss noch nichts von derselben, er gibt nur eine einzelne Instruktionsrede; bei den andern Synoptikern aber erklärt sich die Angabe von selbst als eine weitere Objektivirung des bei Matthäus Erzählten. Die Instruktionsrede als ein einzelner, besonderer Akt ist ohne Zweifel selbst schon eine Anschauung der Sage; bei Lukas und Markus aber ist sie vollends zu einer wirklichen Aussendung geworden. Um so gewisser ist es nun, dass jenes Verbot von Jesus in ganz allgemeinem Sinne gesprochen war; so erklärt es sich nun aber von selbst daraus, dass Jesus an der Nationalität festhielt. Die Jünger, als dem jüdischen Volke angehörig, sind auch berufen, diesem, dem Volke der

Offenbarung, vor Allen das Evangelium zu verkündigen. Sofern übrigens durch jenes Verbot nur das Recht der Nationalität gewahrt werden sollte, verstand es sich von selbst, dass, wo diesem kein Eintrag geschah, oder wo es sonst die Umstände mit sich brachten, die Predigt des Evangeliums unter Heiden und Samaritern auch nicht verboten sein sollte. Um so gewisser ist es dagegen, dass auch ganz abgesehen von den ausdrücklichen Angaben der Synoptiker eine solche Darstellung, wie wir sie in K. 4 des vierten Evangeliums finden, wo Jesus den Samaritern das Evangelium verkündigt, mit einer geschichtlichen Anschauung der Person Jesu nicht zu vereinigen wäre, und jedenfalls eine Einseitigkeit bei Jesus voraussetzen müsste. Dass selbst noch die neuere Kritik jenes nationale Element an der Person Jesu nicht zu würdigen wusste, ist nur ein Beweis, wie tiefe Wurzeln die einseitig ideale Betrachtungsweise der Person Jesu geschlagen hat, und dass das vierte Evangelium hierin blos das Vorbild der gewöhnlichen Anschauungsweise bis auf den heutigen Tag ist.

So entschieden übrigens Jesus an seiner Nationalität festhielt, so wohl war er sich doch des inneren Widerspruchs in diesem Verhältnisse bewusst. Zwar waren in seinem höheren Bewusstsein das rein menschliche und das nationale Element in vollkommener Einheit, aber nicht ebenso in Wirklichkeit; die beschränkt jüdische Nationalität liess sich nicht mit jenem höheren Bewusstsein Jesu vereinigen. Darum wusste er es und sprach es aus, dass er den Tod erleiden müsse durch die Oberen seines Volkes; sein Tod war das Opfer, das er seiner Nationalität brachte; er starb um des Volkes willen, das ihn von sich stiess. Doch diess war nur die äussere geschichtliche Nothwendigkeit seines Todes; sich dieser zu unterziehen, lag blos dann in dem Berufe Jesu, wenn er seiner nationalen Pflicht nicht auf andere Weise genügen konnte; wäre diess also möglich gewesen, und wäre nicht noch ein anderes Moment hinzugekommen, so wäre auch für Jesus keine Nothwendigkeit gewesen, den Tod auf sich zu nehmen. Aber der Tod Jesu hatte noch eine andere Bedeutung; denn sowie es der Widerstand der beschränkt jüdischen Nationalität war, der Jesus den Tod

brachte, so war eben darum umgekehrt der Tod Jesu eine Negation dieser beschränkten Nationalität, und hierin erst lag für das Bewusstsein Jesu die absolute moralische Verpflichtung zu seinem Tode. Einerseits war derselbe überhaupt die nothwendige thatsächliche Bestätigung des Princips, das Jesus verkündigt hatte, d. h. ebensosehr eine Bekräftigung von dessen Wahrheit, als auch von seiner Unvereinbarkeit mit dem beschränkt jüdischen Nationalgeiste; andrerseits war es wohl namentlich für die Jünger Jesu der letzte nothwendige Schritt zu ihrer geistigen Befreiung. So mochte Jesus wohl selbst von seinem Tode als von einem *λυτρον περι πολλων* sprechen; ja er konnte in diesem Bewusstsein, dass sein Tod nur die nothwendige Vollendung seines messianischen Werkes sei, mit fester Zuversicht seine eigene Auferstehung vorherverkündigen. Alles, was auch die neuere Kritik dagegen vorgebracht hat, dass Jesus selbst seinen Tod vorherverkündigt und freiwillig sich ihm unterzogen habe, ist bei jener obigen Auffassung grundlos; die synoptische Darstellung erweist sich hier vielmehr auch aus inneren Gründen als eine geschichtliche. Was namentlich jenen festlichen Einzug in Jerusalem betrifft, so hat er zwar unläugbar messianische Bedeutung, aber keineswegs folgt daraus, dass Jesus damals auf einem anderen Wege als durch seinen Tod sein Werk zu vollenden im Sinne gehabt habe. Wenn er sich dem Volke als seinen Messias ankündigen liess, so geschah diess nur insofern, als er ungeachtet seines höheren Princips doch für seine Person sich des Berufes bewusst war, zunächst seinem Volke zum Heile zu werden; nur in dieser Beziehung wollte er jetzt seinem bisherigen Auftreten eine grössere öffentliche Bedeutung geben; sein Tod namentlich, der eben eine Folge dieses öffentlichen messianischen Auftretens war, sollte dadurch grössere allgemeinere Bedeutung bekommen. Es war aber natürlich, dass eine Kritik, die das nationale Moment an der Person Jesu nicht erkannte, auch jenem öffentlichen Einzuge eine andere Bedeutung geben musste, als sie mit der Darstellung der evangelischen Geschichte selbst sich vereinigen lässt.

So wie nun in dem Tode Jesu jene widersprechende Einheit des allgemein menschlichen und des nationalen Elementes

sich auflöste, so musste gleicherweise auch die Auflösung jenes anderen in sich widersprechenden Verhältnisses, nämlich des Fortbestehens der äusseren theokratischen Institute neben dem neuen höheren Principe, in dem Bewusstsein Jesu enthalten sein. Nicht nur stand die Theokratie als endliches nationales Institut im Widerspruche mit der Anschauung Jesu von dem jenseitigen Zustande als einem über alle endlichen Verhältnisse erhabenen (vgl. Matth. 22, 29 f.), sondern sie hieng auch unzertrennlich mit dem alten einseitig nationalen Verhältnisse zusammen; hatte dieses aufgehört, so entbehrten auch die theokratischen Institute jeder Grundlage. So trug also das Ceremonialgesetz für das Bewusstsein Jesu ganz aus demselben Grunde, vermöge dessen es für ihn noch fortwährend Gültigkeit hatte, auch zugleich wieder seine Auflösung in sich. Weil es ein positives, rein geschichtliches war, sollte es noch fortbestehen; aber ebendesswegen sollte es auch aufhören, sobald das alte geschichtliche Verhältniss überhaupt aufgehört hätte. Die Herbeikunft des allgemeinen göttlichen Reiches sollte an den Untergang der Theokratie geknüpft sein; damit aber war für das Bewusstsein Jesu zugleich das Ende der Geschichte überhaupt gegeben, denn diess geht aus jeder unbefangenen Betrachtung der Reden Jesu über seine Parusie, wie wir sie bei den Synoptikern und vor Allem bei Matthäus finden, unwidersprechlich hervor. So wie Jesus sein Princip überhaupt als unmittelbare Anschauung hatte, so stellte sich ihm auch dessen geschichtliche Vollendung in derselben unmittelbaren Weise dar. Für sein geschichtliches Bewusstsein bildete das Aufhören der beschränkt nationalen Theokratie, wie sie damals noch bestand, die nothwendige Bedingung zur Verwirklichung des göttlichen Reiches; darum schloss sich ihm denn unmittelbar an den zeitlichen Untergang der Theokratie auch die Herbeikunft des göttlichen Reiches an. Ihre höhere Wahrheit hatte diese Anschauung, wenn sie in den reinen Begriff erhoben wird; in diesem war allerdings der Untergang der beschränkt jüdischen Nationalität die nothwendige Bedingung, damit die Idee der Menschheit erstehen, und das Leben der Völker durch sie neu umgestaltet werden konnte. Aber sobald diese Ueberwindung des beschränkt

jüdischen Standpunktes geistig vollbracht war, sobald hatte auch der äussere geschichtliche Untergang der Theokratie nur noch untergeordnete Bedeutung. Doch für das Bewusstsein dessen, welchem jetzt die geistige Entwicklung der Geschichte geschlossen scheinen musste, war es nothwendig, sich die Geschichte nun auch als äusserlich beendigt zu denken; und die Anschauung Jesu, sowie überhaupt die der ersten christlichen Zeit, war hierin viel konsequenter, als es die heutige ist, welche 18 Jahrhunderte hat verfliessen sehen, ohne dass sie doch darin eine wirkliche Entwicklung, d. h. eine objektive Forthildung des Christenthums erkennen möchte.

Von hier aus fällt denn nun auch die letzte Frage hinweg, die sich noch aufwerfen liesse, nämlich warum denn Jesus nirgends auf eine Zeit reflektire, wo ausserhalb und neben der Theokratie eine von ihm gegründete Gemeinschaft bestehen werde? An eine solche Zeit dachte Jesus desswegen gar nicht, weil er gemäss dem Bewusstsein, dass durch ihn das Ende der Geschichte gekommen sei, auch die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden nicht als eine nur allmählig fortschreitende, sondern als eine schnell und plötzlich geschehende sich vorstellte. Sobald die Predigt des Evangeliums unter dem jüdischen Volke vollendet und damit die Zeit des Endes herbeigekommen wäre, sollte auch das Evangelium in aller Welt verkündigt werden, und rasch den Erdkreis durchlaufen. In dem siegreichen Bewusstsein von der göttlichen Macht seines Evangeliums giengen für Jesus alle Schwierigkeiten unter, die in der Wirklichkeit sich seiner Verbreitung entgegenstellten; die Verbreitung des Evangeliums ist nur der unmittelbare Vorbote des Endes (vgl. Matth. 24, 14). Wollte man nun aber demungeachtet wenigstens die Frage stellen, was wohl die Ansicht Jesu über jenen späteren Streitpunkt, das Verhältniss der glaubigen Heiden zu dem mosaischen Gesetze, gewesen wäre, so lässt sich auch hierauf mit Sicherheit eine Antwort geben. Wenn nämlich für Jesus selbst die Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden mit dem Untergange der Theokratie verknüpft war, und wenn ihm überhaupt das Ceremonialgesetz nur als geschichtliches und unter Voraussetzung seiner bisherigen geschicht-

lichen Grundlage (des Fortbestehens der beschränkt jüdischen Nationalität) Gültigkeit hatte, so ergibt sich daraus unmittelbar, dass er von denen, welche ausserhalb dieses geschichtlichen Kreises standen, auch keine Beobachtung des Cerimonialgesetzes verlangt haben würde.

Nach allem dem erhellt nun nicht blos die Möglichkeit des Ebionitismus, sondern auch seine Nothwendigkeit als erste, ursprünglichste Form des Christenthums. Der Ebionitismus hielt unmittelbar fest an der Form des christlichen Princips, in welcher Jesus selbst es dargestellt hatte; er konnte gar nicht anders, wenn er nicht das religiöse Verhältniss zu Jesus als seinem Stifter aufheben wollte; und überdiess musste dasselbe Moment, das dem Bewusstsein Jesu seine eigenthümliche Gestaltung gab, nämlich die Achtung vor dem Positiven, Geschichtlichen, noch ebenso auch in dem Geiste seiner Jünger fortwirken. Der Tod Jesu konnte für diese Form des christlichen Bewusstseins bei weitem nicht die Bedeutung haben, wie in dem Paulinismus; denn er wurde nur empirisch aufgefasst als Bestätigung des sonst von Jesus Ausgesprochenen, nicht in dem Sinne der allgemeinen Idee, die an sich darin enthalten war. Sehr bezeichnend finden wir diesen Standpunkt in den Reden, welche der Verfasser der Apostelgeschichte dem Petrus, und in ähnlicher Weise (zufolge seines bestimmten Zweckes) auch dem Paulus in den Mund legt. Ganz konsequent ist es ferner, wenn wir bei dem Ebionitismus auch eine blos äusserliche, empirische Auffassung der Sünde und der Rechtfertigung finden, wie sie in dem Briefe Jakobi sich zeigt. Aber verkehrt wäre es demungeachtet, wenn man diese äusserliche Anschauung von der Sünde und Rechtfertigung desswegen, weil sie eine Konsequenz des Ebionitismus ist, nun auch Jesus selbst oder auch nur seinen Jüngern und dem Ebionitismus jener ersten Zeit überhaupt zuschreiben wollte. Der, welchem zuerst in der Tiefe seines Bewusstseins das neue Princip aufgegangen war, konnte unmöglich eine so flache Auffassung theilen; er musste sich nothwendig eines letzten geistigen Grundes aller Gerechtigkeit und Sittlichkeit bewusst sein, wenn er gleich denselben nur in dem unmittelbaren Gefühl besass, und ihn nicht zur Konsequenz des

Gedankens entwickelt hatte. Ohne jenen tieferen geistigen Grund hätte ja in Jesus überhaupt nie das Bewusstsein einer höheren Gerechtigkeit erwachen können, als die war, welche das Gesetz gab. Und so mochte denn der Ebionitismus überhaupt in seiner ursprünglichen Form dasselbe Gefühl eines tieferen Grundes wahrer Gerechtigkeit in sich tragen, wenn er gleich daneben das geschichtliche Moment, die fortwährende Gültigkeit des mosaischen Gesetzes festhielt. Schon die blosse Frage nach dem Grunde der Rechtfertigung war eine erst durch den Paulinismus angeregte; denn nur dieser, weil er die christliche Idee in ihrer Allgemeinheit erfasst hatte, musste ebendamit auch in seinem Bewusstsein von der Rechtfertigung auf einen allgemeinen Grund derselben zurückgehen, während das gewöhnliche Bewusstsein, welchem das christliche Princip nur als Gefühl und unmittelbare Anschauung gegeben war, auch bei diesem unmittelbaren Verhalten stehen blieb. So zeigt sich also schon darin, dass der Brief Jakobi auf die Lehre von der Rechtfertigung sich einlässt, ein Einfluss des Paulinismus; der ursprüngliche Ebionitismus konnte gegenüber von jener paulinischen Idee nur unmittelbar an der traditionellen Thatsache festhalten, dass auch für den Bekenner Jesu das Gesetz noch Gültigkeit habe. Dass sich daher der Jakobibrief auf die innere Begründung seiner Ansicht von der Rechtfertigung einlässt, ist schon an sich ein Beweis, dass wir hier nicht mehr den ursprünglichen Ebionitismus vor uns haben, dass die Entstehung des Jakobibriefs vielmehr jener Zeit des zweiten Jahrhunderts angehört, wo in Folge der eingetretenen geistigen Entwicklung der Paulinismus von Neuem sich geltend machte, und darum nun auch geistig bekämpft werden musste, während er früher durch die blosse Autorität bekämpft und besiegt worden war. Dieser Einfluss des Paulinismus zeigt sich denn auch noch in einer anderen Idee des Jakobibriefes sehr klar, nämlich der des „νομος τελειος της ἐλευθεριας." Dieser Begriff der *ἐλευθερια* ist dem Ebionitismus in seiner ursprünglichen Gestalt ganz fremd; denn derselbe beruht ja bereits auf einem Gegensatze zwischen dem christlichen Bewusstsein und dem alttestamentlichen Gesetze, er war überhaupt nur da möglich, wo sich das christ-

liche Bewusstsein zur Allgemeinheit des Gedankens, zur Erkenntniss seines allgemeinen Wesens erhoben hatte. So finden wir also hier bereits ein synkretistisches Element; der Ebionitismus geht in sich selbst seiner Auflösung entgegen. Dazu kommt nun noch, dass, so unläugbar auch in dem Briefe der Paulinismus bekämpft wird, doch der eigentliche Streitpunkt, die Frage über die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, gar nicht berührt ist. Möge man diess nun so erklären, dass der Verfasser des Briefs den Paulinismus nur an dem Punkte angreifen wollte, wo er demselben am leichtesten beikommen konnte, oder möge man annehmen, der Verfasser habe sich über den Standpunkt des eigentlichen Ebionitismus bereits erhoben, und es seie nur noch der tief gewurzelte Gegensatz gegen den Paulinismus, der sich hier in der Bekämpfung der paulinischen Rechtfertigungslehre zeige (was aber ungleich weniger wahrscheinlich ist), — jedenfalls zeigt sich darin, dass der Ebionitismus bereits dem Paulinismus Zugeständnisse machen musste, ihn nicht mehr in der Art bekämpfen konnte, wie früher.

Müssen wir hier zwischen dem ursprünglichen und zwischen dem späteren Bewusstsein des Ebionitismus unterscheiden, so ergibt sich aus dem Früheren ebenso auch der Unterschied zwischen dem Standpunkt des Ebionitismus und dem Bewusstsein Jesu selbst. Dieser Unterschied ist ein doppelter; denn er betrifft nicht blos die Frage über die Gültigkeit des Gesetzes für die Heidenchristen, sondern auch noch die andere über die Fortdauer des Gesetzes auch nach dem Untergange der Theokratie. In beiden Beziehungen aber beruht der Unterschied darin, dass für Jesus das Gesetz als ein geschichtlich gegebenes auch nur unter Voraussetzung der es bedingenden geschichtlichen Verhältnisse Gültigkeit hatte, während der Ebionitismus diess Bewusstsein Jesu zur starren traditionellen Regel erweiterte, und so wohl dem Buchstaben der Lehre Jesu, nicht aber seinem Geiste treu blieb. Zwar sollten nach dem in Galat. 2 erzählten apostolischen Beschlusse die Heidenchristen von dem mosaischen Gesetze befreit sein; aber schon oben wurde bemerkt, wie dieser Beschluss in der That nur durch den Drang der Umstände erpresst wurde. Wenn es dem Ebionitismus

wesentlich war, rein an dem Geschichtlichen festzuhalten und dem subjektiven Bewusstsein keinen Spielraum zu geben, so musste auch hier nothwendig der geschichtliche Vorgang Jesu als ein allgemein gültiger festgehalten werden; und wenn gleich eine temporäre Abweichung von jenem Grundsatze hier eher möglich war, desswegen weil sich das Bewusstsein dadurch nicht in so direkten Gegensatz zu dem Bewusstsein Jesu selbst stellte, so musste doch mit der Zeit die strengere Form des Ebionitismus, gegen welche Paulus so viel zu kämpfen hatte, den Sieg davon tragen, und der Ebionitismus wurde die herrschende Form des Christenthums auch unter heidenchristlichen Gemeinden. Weil Jesus nur absolut von der Gültigkeit des Gesetzes bis zum Ende der Geschichte gesprochen hatte, ohne dabei auf den Unterschied zwischen Juden- und Heidenchristen zu reflektiren, so musste dem späteren judenchristlichen Bewusstsein das Gesetz nothwendig auch als absolut gültig erscheinen; denn den wirklichen Grund, warum Jesus nicht auf die Heidenchristen ausdrücklich reflektirt hatte, kannte der Ebionitismus nicht. Um so mehr Schein könnte dagegen in Betreff des zweiten Punktes die Ansicht für sich haben, dass mit dem Untergange der Theokratie auch für den Ebionitismus die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes aufgehört haben müsse; denn da ja für die Anschauung Jesu selbst das Aufhören des Gesetzes an den Untergang der Theokratie geknüpft war, so scheint es, das Gleiche habe auch für die Gemeinde stattfinden müssen. Allein dass dem in der That nicht so seie, und dass der Zerstörung Jerusalems überhaupt kein bedeutender Einfluss auf die Entwicklung des Christenthums zugeschrieben werden dürfe, hat Baur gezeigt; der Grund aber, warum sie keinen solchen Einfluss haben konnte, geht bei genauerer Erwägung aus dem Obigen von selbst hervor. In der Anschauung Jesu war ja das Aufhören der Theokratie und des Gesetzes unmittelbar zugleich auch das Ende der Geschichte; indem nun in der Wirklichkeit Beides auseinanderfiel, so musste auch das Gesetz als noch fortwährend gültig erscheinen. So wenig die Gemeinde desswegen, weil auf die Zerstörung Jerusalems nicht unmittelbar die Parusie folgte, mit ihrem Stifter zerfiel, so wenig konnte sie sich

auch dessen bewusst werden, dass für die Anschauung Jesu mit dem zeitlichen Untergang der Theokratie auch das Aufhören des Gesetzes gegeben war. Auch hier hielt sie fest an dem rein Geschichtlichen, obwohl sie in der That damit in Entzweiung war, und sich von dem Geiste ihres Stifters entfernte.

Stellen wir nun, um den Ebionitismus nach allen Seiten zu beleuchten, demselben in wenigen Zügen das Bild des Paulinismus entgegen. Gegenüber von dem Standpunkte der Tradition stellt der Paulinismus die Idee, oder, um genauer zu sprechen, gegenüber von der äusseren Geschichte deren geistige Durchdringung und Verklärung dar. Indem Christus den Fluch des Gesetzes auf sich nahm, hat er uns selbst von dessen Fluche erlöst; d. h. indem er zufolge des Widerspruchs, in den er mit dem beschränkten alttestamentlichen Princip kam, durch dasselbe den Tod erlitt, hat er seinerseits in diesem Tode das Gesetz negirt, und uns damit zugleich von der Sünde und dem darauf lastenden Fluche befreit. Erst durch das geschichtliche Moment, die Befreiung von dem Gesetze, ist das andere Moment, die Befreiung von der Sünde, vermittelt. Besonders rein tritt die geschichtliche Bedeutung des Todes Jesu in 2 Kor. 5, 16 hervor. Die allein richtige Erklärung des hier gebrauchten Ausdruckes *γινωσκειν κατα σαρκα* ist die, dass unter der *σαρξ* das beschränkt nationale Verhältniss und alles damit Zusammenhängende zu verstehen ist; und so ist nun in dieser Stelle ausgesprochen, dass in dem Tode Jesu jenes beschränkte Verhältniss der Einzelnen zu einander und zu Christus selbst aufgehört habe; die *σαρξ* mit allem ihr Anhängenden ist getödtet, nur das rein Menschliche ist geblieben. Aber ungeachtet aller Polemik gegen das Judenchristenthum tritt doch der Natur der Sache nach bei Paulus das zweite Moment, die Befreiung von der Sünde, weit mehr hervor, als das erste, die Befreiung von dem Gesetze; denn theils war die Befreiung von der Sünde das allgemein praktische Moment, theils war eben dieses auch in der Polemik gegen das Judenchristenthum der begründende Mittelpunkt. Das Gesetz bringt die Knechtschaft unter die Sünde, im Glauben an den Tod Christi aber wird der Mensch von der Sünde frei. Aus diesem Fortschritt des Bewusstseins ergab es

sich nun von selbst, dass die Rechtfertigung an den Glauben und nicht an die Werke geknüpft wurde. Nur das Eingehen in das durch Jesus gebrachte neue Princip macht gerecht, denn nur durch dieses ist überhaupt die Möglichkeit guter Werke gegeben. Es ist klar, dass in dieser paulinischen Auffassung des Versöhnungstodes Christi eigentlich nicht der Glaube an den erlösenden Tod des einzelnen Individuums, sondern vielmehr die in diesem Tode angeschaute allgemeine Idee, nämlich die Aufhebung des beschränkt nationalen und gesetzlichen Standpunktes durch das Bewusstsein des rein Menschlichen, also die Unendlichkeit des Geistes es ist, worin die erlösende und rechtfertigende Kraft liegt. Allein nicht nur insofern, als die allgemeine Idee geschichtlich an den Tod der einzelnen Person sich knüpfte, konnte auch der Glaube an diese zur Bedingung der Erlösung gemacht werden, sondern es stand ja diess auch in engem Zusammenhange mit der übrigen Religionsanschauung. Und so wenig eben aus diesem Grunde für Paulus ein solcher Fortschritt möglich war, dass er die reine Idee für sich, abgesehen von ihrer geschichtlichen Darstellung, als das Erlösende hätte betrachten können, so wenig war auch diese Idee selbst in seinem Bewusstsein näher entwickelt. Wenn Paulus der Knechtschaft unter dem Gesetze, welche zugleich eine Knechtschaft unter die Sünde war, das Leben in Christo als ein solches entgegenstellt, in welchem das Gesetz innerlich geworden und die Sünde getödtet sei, so ist eben dieses eigentlich praktische Moment, die sündentilgende, rechtfertigende Kraft des durch Jesus gekommenen Princips, für ihn nur erst ganz unmittelbar in dem Gefühle gegeben; der Grund und das Wesen dieser sündentilgenden Kraft, nämlich das Bewusstsein des Geistes von seiner Unendlichkeit, das ihm in dem Tode Jesu aufgegangen ist, wird nicht näher entwickelt. Und diess ist nun wieder ein Grund, warum Paulus nicht von der geschichtlichen Darstellung der Idee sich zur reinen Idee für sich erheben konnte; diess ist da erst möglich, wo dieselbe in den reinen Gedanken erhoben ist.

So gross nun aber die Kluft zwischen dem paulinischen Bewusstsein und dem eigentlich spekulativen ist, so sehr ist es

doch andrerseits hervorzuheben, dass nur aus der paulinischen Versöhnungslehre die wahre historische, und damit zugleich auch die spekulative Bedeutung des Todes Christi zu entnehmen ist. In dem späteren kirchlichen Bewusstsein trat der Natur der Sache nach die historische Seite des Todes Christi zurück, und nur das allgemein praktische Moment, die Erlösung von der Sünde, blieb. Ebendamit aber war es gegeben, dass es nur noch der Tod des Einzelnen als solcher war, an den sich Alles knüpfte; in der Vorstellung von dem Strafleiden oder der Genugthuung an die göttliche Gerechtigkeit ist es eben der einzelne Tod als solcher, der das Erlösende bildet. In der paulinischen Versöhnungslehre dagegen bietet sich, wie schon bemerkt, von selbst die Scheidung zwischen dem Tode des Einzelnen als solchem und zwischen der darin enthaltenen allgemeinen Idee dar, eine Scheidung, die gemacht werden muss, wenn der Tod Jesu historisch und spekulativ begriffen werden soll. Hätte die Straussische Kritik den Geist dieser paulinischen Versöhnungslehre wahrhaft in sich aufgenommen, hätte sie das geschichtliche Moment an derselben gehörig gewürdigt, dann wäre sie nicht dazu gekommen, den Tod Jesu zu einem blossen Verhängniss zu machen, das über ihn hereinbrach, und ihm so seine grösste That zu nehmen.

Doch es muss nun ebenso auch die andere Seite hervorgehoben werden. Paulus hat wohl die Idee, die in dem Tode Jesu enthalten war, in ihrer Allgemeinheit erfasst, aber er hat damit nicht auch zugleich die rein geschichtliche Bedeutung des Todes Jesu aufgenommen; denn nicht die Aufhebung des Gesetzes überhaupt, sondern zunächst nur die Aufhebung der beschränkten Nationalität hatte den Tod Jesu zum Zwecke; vorerst sollte das neue Princip noch mit dem Gesetze in Einheit bleiben. So ist also Paulus der Erste, welchem über seinem subjektiven Bewusstsein, über der Idee, das rein geschichtliche Bild der Person Jesu untergegangen ist. War es doch auch schon äusserlich nicht der historische Christus, von welchem Paulus sein Apostelamt empfangen hatte, sondern der Christus, der in seinem Inneren lebte. Bezeichnend ist in dieser Beziehung namentlich die Stellung, welche der Tod Jesu in dem

Paulinismus einnimmt; er allein ist der Stützpunkt des ganzen Gebäudes, nirgends ist es die Lehre Jesu. Diess hat zum Theil seinen Grund darin, dass der Tod Jesu die höchste That seines Lebens war, aber ebensosehr auch darin, dass der Tod Jesu gerade für Paulus das zunächst Liegende war; denn nur der Tod Jesu stellte in sich eine reine Negation des alttestamentlichen Princips dar. So bildete Paulus mit seiner Auffassung des Versöhnungstodes den Uebergang zu jener Ansicht, für welche dieser Tod eben nur als einzelner Tod erlösende Kraft hat und darum überhaupt der eigentliche Akt der Erlösung ist, während die Lehre Jesu nur die nothwendige geschichtliche Voraussetzung für diesen Akt der Erlösung bildet. Allein bei Paulus selbst hat der Tod Jesu noch nicht diese Bedeutung, sondern so sehr er auch für sich allein hervortritt, so hat er doch seine erlösende Kraft nur vermöge der in ihm enthaltenen allgemeinen Idee. Von dem rein historischen Christus aber gieng nur der Ebionitismus aus; allein auch er hatte ihn blos zur Voraussetzung, keineswegs vermochte er ihn richtig zu fassen; denn einerseits gieng auch ihm in der ideal-messianischen Anschauung das eigentlich historische Bild unter, theils hielt er statt am Geiste Jesu nur am Buchstaben seiner Lehre fest. So *sollte* an ihm sich zuerst jenes Wort erfüllen, das Jesus mit prophetischem Munde gesprochen hatte: »die Ersten werden die Letzten sein.« So wie der Geist erst nach dem Tode Jesu über die Apostel kommen konnte, während sie, so lange ihr Meister lebte, sich nur rein empfänglich verhielten, ohne ihn auch wirklich fassen zu können, — so sollte auch erst in dem Apostel, der Jesus nicht dem Fleische, sondern nur dem Geiste nach kannte, das Werk des christlichen Geistes sich vollenden. Für die unmittelbaren Jünger Jesu war auch noch nach seinem Tode die Gewalt seiner geschichtlichen Erscheinung zu mächtig, als dass die reine Idee in ihnen zu ihrem Rechte hätte kommen können; und so musste denn das, was die erste, ursprünglichste Form des Christenthums gewesen war, im Laufe der Zeit zur Haupthärese werden.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ergibt sich, wie einflussreich die Anerkennung jener Thatsache, des Verhältnis-

ses von Ebionitismus und Paulinismus in den ersten zwei christlichen Jahrhunderten, auch für die Anschauung von dem Ursprunge des Christenthums selbst ist. Wie ohne jene Erkenntniss keine richtige Anschauung der urchristlichen Zeit möglich ist, so führt sie auch von selbst zur Hervorhebung jener Seite an der Person Jesu, wornach er an der Einheit mit dem alten Bunde festhielt, und macht dadurch erst eine wahrhaft geschichtliche Anschauung seiner Person möglich. Das nun, was in Jesus noch lebendige Einheit war, wurde in dem Ebionitismus zur starren traditionellen; und erst der Paulinismus drang hindurch zur Allgemeinheit der Idee. In der ersten christlichen Zeit musste freilich der Ebionitismus über den Paulinismus das entschiedenste Uebergewicht erlangen; denn für das ursprüngliche Bewusstsein der Gemeinde musste die Wahrheit noch eine rein gegebene, geschichtliche sein. Sie war wohl zugleich auch lebendige Erfahrung, und das praktische Moment musste gerade in der allerersten Zeit der Verkündigung des Evangeliums besonders hervortreten; aber nichts desto weniger war doch der Ausgangspunkt die Geschichte, und vor dieser musste die Idee noch weichen. Als auffallend und mit einer wahren Geschichtsbetrachtung unvereinbar könnte hiebei blos die Stellung des Apostels Paulus erscheinen; denn nicht nur würde er so in seiner Zeit ganz vereinzelt stehen, sondern er müsste ihr auch in ihrer Entwicklung vorausgeeilt sein. Allein das Auffallende dieses Umstandes verschwindet, sobald wir näher bedenken, welche Zeit es war, in der Paulus lebte. Es war die Zeit, wo das neue Princip noch in der unmittelbarsten, lebendigsten Weise die Geister anregte, wo es noch in seiner ersten schöpferischen Kraft wirkte; da mochte es wohl in einem tieferen Geiste nach seiner reinen verklärten Gestalt zum Bewusstsein kommen, während die übrige Gemeinde bei dem historischen Bewusstsein stehen blieb; es mochte schon damals der Grund gelegt werden zu dem, was erst nach der Entwicklung eines Jahrhunderts Eigenthum der ganzen Kirche werden sollte. Und zeigt denn nicht auch die spätere Geschichte des Dogma's ein ganz ähnliches Beispiel? Ist nicht Augustin, er der Geistesgenosse eines Paulus, mit seiner Lehre von der Sünde und Gnade der späte-

ren semipelagianischen Zeit ebensosehr vorausgeeilt, als Paulus der seinigen? Die Stellung Beider ist offenbar ganz dieselbe. In der Zeit, wo Augustin lebte, als die Kirche noch in dem Werke der Entwicklung des Dogma's begriffen war, als sie noch in ihrer frischen schöpferischen Kraft stand, da konnte die tiefere augustinische Lehre für kurze Zeit ein Uebergewicht gewinnen; und so hatte wohl auch Paulus zur Zeit seiner eigenen Wirksamkeit einen tiefgreifenden Einfluss. Aber wie mit dem Aufhören jener schöpferischen Kraft, mit der immer weiteren Entwicklung der Hierarchie, eine Zeit der starren Objektivität eintrat, in welcher der reine Augustinismus zurückgedrängt und verketzert wurde, so musste auch der Paulinismus auf einige Zeit dem Judenchristenthum weichen. Aber sobald der christliche Geist vermöge seiner natürlichen Entwicklung die geschichtliche Wahrheit sich zu verinnerlichen strebte, und so jene Erscheinungen hervorbrachte, wie sie das zweite Jahrhundert zeigt, die Gnosis u. s. w., so bald musste auch der bis dahin unterdrückte Paulinismus zu seinem Rechte kommen; jetzt erst konnte er sich wahrhaft geltend machen.

Jenen Kampf also, welchen die christliche Kirche im Grossen durchgekämpft hat und immer noch durchkämpfen muss, den des historischen und des geistigen Princips, des Katholicismus und Protestantismus, hat auch die erste christliche Gemeinde durchzukämpfen gehabt, bis sie zur rein christlichen und katholischen Kirche wurde. So wie dem Katholicismus das Christenthum ein rein historisches, traditionelles ist, so war es dasselbe auch dem Ebionitismus; und so nothwendig darum der Katholicismus in der Entwicklung des Christenthums ist, ebenso nothwendig war auch der Ebionitismus; dieser ist so zu sagen gar nichts anderes, als der konsequente Katholicismus. Wir finden demnach in jenem verhältnissmässig so kleinen Zeitraum, den zwei ersten christlichen Jahrhunderten, dieselben drei Stufen wieder, wie in der Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche im Ganzen; zuerst die schöpferische Zeit des Urchristenthums, die Zeit des Kampfes zwischen Ebionitismus und Paulinismus, entsprechend der ersten, dogmenbildenden Periode der christlichen Kirche; darauf die Zeit des Judenchristenthums,

die Zeit, in welcher die Autorität, das rein Historische herrscht, ohne Zweifel auch die Zeit, in welcher die synoptischen Evangelien abgefasst worden, und diese Periode entspricht der Zeit des Mittelalters; endlich die Zeit, in welcher der Paulinismus reagirt und allmählig den Sieg erringt, bis zur Bildung einer katholischen Kirche, und diese Periode entspricht der Entwicklung der neueren Zeit seit der Reformation. So wie es in jenen zwei ersten Jahrhunderten sich nur darum handelte, das Christenthum zu seiner Reinheit zu bringen, so handelt es sich dagegen in der Entwicklungsgeschichte der Kirche im Grossen darum, das Christenthum zur Religion des Geistes zu erheben.

Nach dem Allem leidet nun aber nicht blos der Katholicismus an einem Grundwiderspruche, indem er ja das rein christliche, paulinische Princip in sich aufgenommen hat, und damit dem ebionitischen Princip, dem der Tradition, geradezu entgegenhandelt, während er es doch als das allein Bestimmende festhalten will, — sondern ein Gleiches begegnet auch dem Protestantismus, soweit er zugleich mit der Autorität der Schrift auch die apostolische Autorität zu seinem Principe macht, während er ihr doch thatsächlich entgegenhandelt.

2.

Studien zur neutestamentlichen Theologie.

Von

dem Herausgeber.

Die gegenwärtige Theologie hat keine dringendere Aufgabe, als diese, die Entstehung des Christenthums geschichtlich zu begreifen. Die negative Kritik, nach der historischen sowohl, als nach der dogmatischen Seite, hat der Hauptsache nach ihr Geschäft vollendet. Hunderte von Vorurtheilen sehen wir fast mit Einem Stosse weggeräumt, und dadurch den Boden für ein geschichtliches Verständniss des Christenthums frei gemacht;

dieses selbst aber, der positive wissenschaftliche Aufbau, wird nicht das Werk Einer Stunde oder Eines Mannes sein können; nur langer sorgfältiger Forschung mag es gelingen, ein durchdringendes Licht in die dunkeln Räume zu bringen, für die selbst die Möglichkeit einer Aufklärung dadurch bedingt war, dass auch den vermeintlich hellen Stellen ihrem grösseren Theile nach der bisherige Schein von Beleuchtung entzogen wurde.

Es ist auch nach dieser Seite hin, wie diess die Natur der Sache mit sich bringt, noch ungleich weniger geleistet, als nach der andern. Allgemeine Gesichtspunkte sind festgestellt, höchst verdienstvolle Untersuchungen über wichtige Punkte der christlichen Urgeschichte geführt worden; aber andere, nicht minder wichtige Parthieen derselben bilden noch ein Labyrinth, zu dem der Ariadnefaden bis jetzt wenigstens nicht gefunden ist. Bei dieser Sachlage mag denn jeder Beitrag zu weiterer Förderung der Aufgabe willkommen sein, sollte er auch, wie diess von den nachstehenden Bemerkungen gerne zugegeben wird, mehr nur Bruchstücke, als ein durchgearbeitetes Ganzes darbieten.

1. Ueber die Behauptung, dass das vorchristliche Judenthum noch keine messianische Dogmatik gehabt habe.

Es galt bisher als ein Axiom der biblischen Theologie, dass das Christenthum die Vorstellung vom Messias, welche es in Christus und seiner Geschichte verwirklicht anschaute, nicht blos überhaupt, sondern auch nach einem grossen Theil ihrer einzelnen Züge in der damaligen jüdischen Theologie bereits vorgefunden habe, und nur über den Grad der Uebereinstimmung zwischen dem christlichen und dem jüdischen Messiasbilde wurde gestritten: während die Einen diese so weit ausdehnten, dass für das Christenthum kaum irgend etwas Eigenthümliches übrig blieb, liessen Andere, besonnener, theils nur das Allgemeine der messianischen Idee, und einzelne besonders hervorstechende Züge, theils nur die äussere Form der christlichen Anschauung dieser schon im Judenthum gegeben sein. Die neuste Evangelienkritik jedoch ist hiebei nicht stehen geblieben; auch der Gedanke des Messias überhaupt, sagt uns

B. Bauer, habe »als ein fester Reflexionsbegriff nicht schon in den Jahrhunderten vor Christo im jüdischen Bewusstsein gelebt;« »zu der Erwartung des Messias haben sich die alttestamentlichen Anschauungen erst in der Zeit reflektirt, welche der christlichen Aera kurz vorhergieng;« erst das Auftreten des Täufers »falle in die Zeit, in welcher die zerfliessenden und ungereinigten Anschauungen der Propheten zur Einheit zusammenfuhren, und sich in die Erwartung dieser bestimmten, dem Geiste unwandelbar feststehenden Person, des Messias, reflektirten« [1]).

Wie sehr nun durch diese Entdeckung die gesammte Ansicht von der Entstehung des Christenthums und der neutestamentlichen Litteratur verändert werden müsste, liegt am Tage, und ist theilweise auch durch das Bauer'sche Werk selbst zu erweisen. Um so weniger wird jene Entdeckung darauf Anspruch machen können, dass sie ohne die schärfste Prüfung angenommen werde, und so wird denn auch für die nachstehenden Bemerkungen keine weitere Bevorwortung nöthig sein.

Bauer's Behauptung ist, dass die Vorstellung vom Messias erst der Periode des Täufers ihre Fixirung verdanke, auch in dieser jedoch, und selbst noch später, als die Evangelien entstanden, die Juden »noch keine Christologie besessen haben« (a. a. O. S. 406). B. stützt diesen Satz theils auf einen allgemeinen Grund, theils auf specielle litterarische Nachweisungen. Hätte die messianische Erwartung unter dem Volke allgemein geherrscht — diess ist der allgemeine Grund, — so »müssten wir im Auftreten Jesu den einzigen Fall in der Geschichte annehmen, wo der Mann, der ein neues Princip schuf, dieses Princip bereits fertig vorfand« [2]). Es lässt sich jedoch leicht wahrnehmen, dass dieser Grund die Ansicht des Gegners zur Karrikatur macht, um sie zu widerlegen. Muss denn der Vertheidiger einer jüdischen Christologie damit auch behaupten, Jesus habe das Princip, das er in die Welt einführte, bereits fertig vorgefunden? Gfrörer nach seinem historischen Materialismus mag diess behaupten, und der nicht minder materialistische

1) Kritik der evangel. Geschichte der Synoptiker, I, 181. Die weitere Beweisführung S. 391—416.

2) A. a. O. S. 408.

Supranaturalismus behauptet es gleichfalls; wir sagen nur, Jesus habe die Form vorgefunden, in der ihm sein Princip zum Bewusstsein kam, wir läugnen aber nicht, dass er diese Form mit einem neuen, unendlichen Gehalte erfüllt habe, einem Gehalte, der die Macht hatte und bethätigte, auch die ihm unangemessene Form zu durchbrechen. Diess aber ist nicht blos kein einziger Fall in der Geschichte, sondern einer der allergewöhnlichsten — ein Fall, den in Beziehung auf unsere Frage auch Bauer selbst im Grunde zugiebt, ja noch weiter, als nöthig wäre, zugiebt, wenn er anerkennt, dass der Messias im Buch Daniel nicht blos überhaupt eine selbständige Persönlichkeit, sondern sogar, was ich nicht glaube [1]), eine »selbständige Persönlichkeit der himmlischen Welt« sei. Hat das Buch Daniel diesen Begriff vom Messias, wie kann dann noch gesagt werden, die Messiasidee habe in der vorchristlichen Zeit noch nicht als ein fester Reflexionsbegriff im Volke gelebt?

Doch dass dem so sei, soll sich auch durch geschichtliche Zeugnisse über allen Zweifel erheben lassen. Die LXX, wird bemerkt, zeigen nirgends in ihrer Uebersetzung einen fortgebildeteren Messiasbegriff in der Art, wie diess etwa Jonathan thut, ebenso die alttestamentlichen Apokryphen schweigen ganz von der messianischen Hoffnung, selbst Philo und Josephus scheinen sie nicht zu kennen; zwischen den jüdischen Sekten sei sie kein Gegenstand des Streits, aber auch das N. T. verrathe durchaus keine weitere Quelle seiner messianischen Vorstellungen, als das Selbstbewusstsein der Gemeinde und die alttestamentliche Prophetie, welche letztere es aber noch so frei behandle, dass unmöglich bereits ein fester Typus der messianischen Erklärung des A. T. bestanden haben könne. Nur in den Targumim des Onkelos und Jonathan und im Buch Henoch lasse sich eine entwickelte Christologie entdecken, von diesen Schriften seien aber die zwei ersten nicht älter, als das Ende des dritten christlichen Jahrhunderts, die dritte von einem Christen interpolirt.

1) Vergl. die guten Bemerkungen von Zülig Offenbarung Johannis II, 189 f.

Wäre hiemit erwiesen, was zu erweisen ist, so müssten wir uns zunächst über die allerdings in ihrer Art einzige Erscheinung wundern, dass ein Volk die Idee, welche Jahrhunderte lang das bewegende Princip seiner geschichtlichen Entwicklung war, mit Einem Male [1]) vergessen hätte, um sie nach einigen Jahrhunderten eben so plötzlich wieder hervorzusuchen, und nun theils im Christenthum zum weltüberwindenden Princip umzugestalten, theils, in ihrer Beschränktheit festgehalten, in blutigem Kampfe mit der Hartnäckigkeit der Verzweiflung bis auf den letzten Mann zu vertheidigen. Um so mehr, wenn wir bemerken, welchen zusammenhängenden Entwicklungsverlauf die Ausbildung der messianischen Idee von den ältesten Propheten bis auf Daniel genommen hatte. Und nicht minder müssten wir uns wohl auch darüber wundern, wie es doch kam, dass nach der Zeit des Vergessens »die Anschauungen der Propheten« nun plötzlich »zur Einheit zusammenfuhren.« Was wäre denn das Bewegende dieses Processes, woher den zerstreuten Elementen auf einmal der Trieb zur Vereinigung? Soll etwa die Persönlichkeit Christi diesen Anstoss gegeben haben? Aber Bauer verlegt ja die Bewegung schon in die Zeit, wo der Täufer auftrat. So wären wir denn nur an die »Kraft der geschichtlichen Bewegung« im Allgemeinen verwiesen. Aber eben diese Kraft lässt ja Bauer nicht gelten: gerade dadurch will er sich von Strauss unterscheiden, dass er statt der Substanz das Selbstbewusstsein als Quelle des christlichen Messiasbildes erkannt, dass er den Mysticismus der Traditionshypothese, die Transcendenz einer mythenbildenden Gemeinde zerstört habe.

---

1) Um die Zeit Daniels nämlich. Nach Bauer freilich schon früher: Daniel selbst soll (S. 396) »mit seiner Anschauung allein gestanden sein.« Aber wie kann eine Schrift von so unmittelbar praktischer Abzweckung und so hoher Bedeutung, wie das Buch Daniel, ein isolirtes Erzeugniss eines Individuums, ohne Anknüpfung im Bewusstsein der Zeit sein? Können wir diese nicht näher nachweisen, so mögen wir nur den Mangel an Nachrichten aus jener Zeit anklagen. Und doch, so gross dieser ist, von der Bewegung der messianischen Hoffnung in jener Zeit sind uns auch in Jesaj. c. 19, 18 ff. Sibyllin. III. v. (s. u.) Spuren erhalten.

Diese Transcendenz hält in der That mit derjenigen, in welcher Bauer den jüdischen Volksgeist fasst, keinen Vergleich aus. Hat die Gemeinde Mythen gebildet, so that sie diess gemäss dem Eindruck, den ihr Christus zurückliess und nach dem Typus der jüdischen Christologie. Dass aus solchen Elementen auch durch das Zusammenwirken vieler Individuen ein im Wesentlichen zusammenstimmendes Bild entstehen könne, ist denkbar; aber wie ohne alle konkrete geschichtliche Anregung durch ein Individuum, ohne alle allgemein anerkannte Norm die zerstreuten Vorstellungen der Propheten im ebräischen Volksbewusstsein zur Einheit zusammenfahren, sich in der Erwartung einer bestimmten Person reflektiren sollen, diess lässt sich — wofern nicht der Zeitgeist ganz unmittelbar, also schlechthin transcendent gewirkt haben soll — wahrlich nicht absehen.

Allein es ist auch nicht an dem, dass mit dem Obigen die Behauptung Bauer's wirklich schon bewiesen wäre. Es mag sein, dass sich die LXX keine Erweiterung der messianischen Weissagungen erlauben, wiewohl sich auch hierüber streiten lässt; damit thun sie nur ihre Pflicht als Uebersetzer. Es ist ja nicht nothwendig, dass sie ebenso, wie die Chaldäer, Paraphrasten sein wollten. Gehen wir aber auch noch weiter und bekennen, dass die messianische Hoffnung der alexandrinischen Theologie überhaupt im Ganzen genommen ferne lag: mit welchem Recht lässt sich von hier aus auf die palästinensische schliessen? Der Einfluss der Philosophie und der Mangel eines nationalen politischen Organismus musste der Denkart der Alexandriner nothwendig eine Richtung geben, die wir unter ganz anderen Verhältnissen auf Palästina überzutragen kein Recht haben. Es käme daher Alles darauf an, was sich von der palästinensischen Vorstellung als solcher nachweisen lässt. Hier beruft sich nun Bauer zunächst auf das Fehlen der messianischen Erwartung bei Josephus. Mit Recht ist aber schon von Andern bemerkt worden, aus dem Stillschweigen dieses Schriftstellers dürfe nicht zu viel geschlossen werden; nachdem die Römer kaum erst nach jahrelanger Mühe den Aufstand der jüdischen Nation unterdrückt hatten, war für Josephus gewiss hinreichender Grund vorhanden, die wahre Quelle des Aufruhr-

geistes unter seinen Volksgenossen, die messianische Erwartung, so gut er nur konnte zu verschleiern. Aber ganz verschleiert hat er diese ja nicht einmal. B. J. VI, 5, 4, in einer von B. selbst angeführten Stelle, sagt er: die jüdische Kriegsparthei sei zum Widerstand gegen die Römer besonders durch eine zweideutige Weissagung der heiligen Schriften ermuntert worden, des Inhalts, dass um jene Zeit vom jüdischen Lande ein Weltherrscher ausgehen werde. Wie hilft sich nun hier der Kritiker? Auf die einfachste Weise von der Welt. Der Augenzeuge Josephus muss Unrecht haben, nur damit die Bauer'sche Voraussetzung Recht behält. Unter der von Josephus erwähnten Weissagung nämlich könne unmöglich etwas Anderes, als die Stelle Dan. 9, 26 verstanden werden, an diese Stelle aber konnte die Kriegsparthei »unmöglich auch nur denken, da in ihr der Sturz des Heiligthums und der Fall der Stadt mit dürren Worten geweissagt ist.« Josephus hat also falsch berichtet: »den Juden konnte es nicht einfallen, in dieser Weissagung die Bürgschaft für den Erfolg ihres Widerstandes zu finden« [1]). Allein für's Erste nöthigt die Aussage des Josephus durchaus nicht, gerade an eine einzelne alttestamentliche Stelle, und nicht vielmehr an das Ganze der messianischen Erwartung zu denken. Sodann, wenn man einmal eine bestimmte Stelle in's Auge fasst, läge Dan. 7, 13 f. zusammengenommen mit c. 12, 7. 11 weit näher; weniger passend denken Andere an 4 Mos. 24, 3 ff. Endlich, wie es sich damit verhalten mag: wem werden wir wohl zutrauen dürfen, dass er die Erwartungen und Schrifterklärungen der damaligen Juden besser kenne, dem Josephus, der als eine der bedeutendsten Auktoritäten der pharisäischen Parthei an den Ereignissen selbst theilgenommen hat, oder unserem auf unsichere Vermuthungen und moderne Voraussetzungen gegründeten Urtheil? Mittelst derselben Beweisführung, durch die hier das Zeugniss des Josephus entkräftet werden soll, liesse sich von der Mehrzahl der neutestamentlichen Aeusserungen über messianische Stellen des A. T. gleichfalls, der Wirklichkeit zum Trotz, die Unmöglichkeit darthun. — Nicht

1) A. a. O. I, 100.

viel mehr hat auch das angebliche Fehlen von Streitigkeiten der jüdischen Partheien über den Messias auf sich. Diese kennen zu lernen haben wir keine weitern Quellen, als das N. T. und Josephus. Der letztere nun schweigt absichtlich; das N. T. aber giebt vom Verhältniss der jüdischen Partheien auch sonst nur ein sehr unvollständiges Bild; thut es doch der Essener gar nicht Erwähnung. Und doch, ganz fehlen die Spuren jenes Streites auch hier nicht. Apg. c. 4, 1. 5, 17. vgl. mit c. 5, 34 ist er ohne Zweifel vorausgesetzt. Wenn aber auch nicht: ist denn nicht in der Frage nach der Auferstehung die nach der Beschaffenheit des messianischen Reichs mit eingeschlossen? — Bedenklicher wäre es, wenn das N. T. auch positiv gegen die von ihm behauptete Allgemeinheit der messianischen Erwartung unter den Juden Zeugniss ablegte. Hören wir, wie Bauer diese seine Behauptung begründet. »Hätten die Juden zur Zeit, als die Gemeinde ihre Geschichtsanschauung ausbildete, bereits eine Christologie besessen, so wäre die messianische Erklärung des A. T. schon in einen festen Typus übergegangen, und es wäre nicht mehr möglich gewesen, dass dieselben Aussprüche der Propheten im N. T. so verschiedenartig auf Jesum und sein Werk angewandt wurden« (S. 406). Aber ist denn durch einen bestimmten Grundtypus einc Verschiedenheit der Anwendung im Einzelnen ausgeschlossen? und wird denn von der Gegenseite überhaupt eine in sich einstimmige festbestimmte jüdische Christologie, und nicht viemehr eine Vielheit messianischer Vorstellungen behauptet, die von den verschiedensten Seiten her und nach mehr als Einem Typus gebildet, sich um die Eine Idee des Messias gruppirten? War denn unter dieser Voraussetzung durchgängige Gleichförmigkeit in Erklärung der messianischen Weissagung auch nur möglich? Weiter soll auch schon die unmittelbare und durchgängige Beziehung auf's A. T. an sich selbst die Voraussetzung einer vorchristlichen Messiaslehre widerlegen. »Hätten die Juden damals schon eine ausgearbeitete Christologie besessen, und wäre diese das Urbild gewesen, welches die Evangelisten nachahmten, so würden sie sich nicht mehr so streng an Diction und Inhalt des A. T. gekettet haben« u. s. w. (S. 405). Wie aber, wenn sich diese jüdische

Christologie gleichfalls an Diction und Inhalt des A. T. kettete, oder wenn die Evangelisten vorzugsweise nur die Züge von ihr herausnahmen, für die sie alttestamentliche Anknüpfungspunkte fanden? Beide Fälle sind zum Voraus wahrscheinlich genug; auch die jüdische Messiaslehre des ersten christlichen Jahrhunderts war jedenfalls aus alttestamentlichem Boden erwachsen, und dass aus ihr gerade das dem A. T. Verwandte in das christliche Messiasbild zuerst Eingang finden musste, brachte schon das apologetische Interesse mit sich. Aher es ist nicht einmal richtig, dass sich die evangelische Erzählung so ganz streng an das A. T. kettet; gleich bei der Geburtsgeschichte, beim Besuch der Magier, bei der Taufe, bei der Verklärung, bei der Speisung der 5000, hei der Stillung des Seesturms und bei vielem Andern liegen die alttestamentlichen Parallelen gar nicht so fertig da, dass die Evangelisten nichts weiter gethan hätten, als sie unverändert aufzunehmen. Für alle solche Fälle wird daher an das schöpferische Selbstbewusstsein der neutestamentlichen Schriftsteller, die innere Bestimmtheit des christlichen Princips rekurrirt. Mit allem Recht, sofern der eigenthümlich christliche Inhalt der evangelischen Erzählung daraus erklärt werden soll; ist aber die Meinung die, dass Alles, was nicht aus der Geschichte oder alttestamentlichen Vorbildern zu begreifen ist, reines Erzeugniss der evangelischen Schriftsteller sein soll, so wird dabei offenbar schon vorausgesetzt, was erst bewiesen werden soll, dass diese nichts von dem, was sie zu jenen Elementen hinzuthun, in der Zeitvorstellung schon vorfanden — eine Voraussetzung, die auf alsbaldige Anerkennung um so weniger Anspruch machen kann, da sie auch den eigenen Hinweisungen der neutestamentlichen Schriftsteller auf die Vorstellungen ihrer Zeitgenossen widerstreitet.

So steht es also mit den Gründen, auf welche die kühne Behauptung der neusten Evangelienkritik gestützt wird. Wollen wir nun auch noch auf die bedeutendsten positiven Gegengründe gegen dieselbe hinweisen, so ist zunächst an das oben Gesagte zu erinnern, dass das Verschwinden der messianischen Hoffnung aus dem Bewusstsein der Juden seit der Makkabäerzeit, und das plötzliche Wiederaufleben derselben um die Zeit

des Täufers, in der von BAUER angenommenen unvermittelten Weise besonders, durchaus unbegreiflich wäre. — Wie wenig wir aber ein solches Räthsel anzunehmen brauchen, diess zeigt schon die politische Geschichte des Volks. Ich will hier die Frage nicht weiter untersuchen, in wie weit den vielfachen Aufstandsversuchen seit dem Tode Herodes d. G. und dem jüdischen Kriege selbst Messiashoffnungen zu Grunde lagen: ein ganz entschiedener Beweis dieser Hoffnungen ist jedenfalls der Aufstand des Bar Kochba. Wie sollen wir uns dieses Faktum erklären, wenn 80—100 Jahre vorher die messianische Erwartung bei der jüdischen Nation noch ganz im Schlummer lag? »Der Hervorgang und die Ausbreitung des christlichen Princips, — antwortet der Kritiker II, 416 — der Kampf desselben mit der Synagoge, endlich der Untergang des Tempeldienstes und die fortgesetzte Berührung der Juden mit der Kirche brachten es dahin, dass auch für das jüdische Bewusstsein der Gedanke des Messias wichtig, bedeutend und der Mittelpunkt einer ihm bis dahin unbekannten idealen Welt wurde.« Das müsste in der That sehr schnell gegangen sein, wenn schon 50 Jahre nach dem Untergang des Tempels, ungefähr gleichzeitig mit der voraussetzlichen Abfassung unserer Evangelien, sich Hunderttausende für die neue Idee hinopferten — wirklich unbegreiflich schnell, wenn wir bedenken, dass Allem nach die Ansteckung mit der Messiasidee doch nicht durch förmliche Mission, sondern nur auf dem langsameren Wege eines allmähligen geistigen Contagiums vor sich gegangen sein müsste, und dass die Juden diese Idee von ihren Feinden geborgt haben sollen, deren Lehre sie sich doch nicht so geradezu aneignen und zugleich ihre religiösen Gegner bleiben konnten.

Aber wozu sich auf historische Combination stützen, wo klare Zeugnisse vorliegen? Mag man auch Grund haben, die Beweiskraft der Targumim und des Buchs Henoch in Zweifel zu ziehen, so bleiben uns doch als Zeugen für eine jüdische Christologie noch zwei Schriften, die BAUER zu grossem Schaden für seine Untersuchung gänzlich ignorirt hat: die Sibyllinen und das vierte Buch Esra. Die Sibyllinen enthalten unbestreitbar mehrere Stücke, die noch den zwei letzten vorchristlichen

Jahrhunderten angehören, und bereits der messianischen Erwartung voll sind, ja dieselbe zum Theil schon sehr in's Einzelne ausführen, zum deutlichen Beweis, wie wenig diese Erwartung in jener Zeit gefeiert hat [1]). Etwas später, ohne Zweifel aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts, ist das vierte Buch Esra, mit Ausnahme weniger leicht erkennbarer Interpolationen gleichfalls ein jüdisches Produkt. Dafür haben wir aber auch hier schon eine sehr entwickelte Form der messianischen Vorstellung, in welcher nicht nur die Vorzeichen der messianischen Zeit und der Kampf des Messias mit den Völkern der Erde zu ausführlicher Beschreibung angewachsen sind, sondern bereits auch die vierhundertjährige Dauer des Messiasreichs, die Fabel von der Rückkehr der zehen Stämme aus dem Lande Arsareth, und das himmlische Jerusalem nicht fehlen. War um's Jahr 120 eine solche Darstellung möglich, so kann sich die messianische Erwartung nicht erst in Folge des Christenthums unter den Juden fixirt haben.

Noch vollgültigeren Beweis hiefür liefert das N. T. Ich rede hier nicht von den einzelnen und ausdrücklichen Hinweisungen der neutestamentlichen Geschichtschreiber auf die Erwartungen ihrer Zeitgenossen: diese Hinweisungen sollen ja selbst nur das Erzeugniss der späteren Reflexion sein; ich will mich auch nicht auf die Uebereinstimmung der evangelischen Erzählung und der eschatologischen Aussprüche bei den Synoptikern berufen: diese, glaubt Bauer, haben einander ausgeschrieben. Aber das möge man uns sagen, wie wir uns die weit gehende Uebereinstimmung sämmtlicher Schriften des N. T. und einiger gleichzeitigen ausserkanonischen in den Vorstellungen von der Parusie und dem, was damit zusammenhängt, ohne Voraus-

1) Man vergl. die Stellen B. III, 113—133. 229—288. 515—750 (sämmtlich wahrscheinlich um 168 vor Christus), V, 260—285 (wie es scheint um 150 v. Chr.), V, 484—531 (um 150 v. Chr.?), besonders aber das wichtige, wohl um's Jahr 40 vor Chr. verfasste Gedicht, das aus V. 36—62 des zwischen B. II und III. eingeschobenen Abschnitts und III, 1—30 besteht. Ueber das Alter dieser Orakel s. Bleek in der Theol. Zeitschr. von Schleiermacher u. s. w. H. 1. 2.

setzung einer jüdischen Christologie erklären sollen. Mit der Berufung aufs A. T. ist hier gar nichts auszurichten, denn die alttestamentlichen Elemente sind in der neutestamentlichen Eschatologie so frei umgebildet und zusammengefügt, dass von einem Bestimmtwerden der letztern durch den alttestamentlichen Typus gar nicht die Rede sein kann. Ebensowenig kann die Gleichheit des christlichen Princips in den neutestamentlichen Schriftstellern ausreichen, um eine Uebereinstimmung zu erklären, die bis auf die Reihenfolge und die speciellen Züge der eschatologischen Erwartung, bis auf die Posaunenstösse und das Herabfallen der Sterne vom Himmel sich erstreckt — zumal, da die Gleichheit des Princips, wie sie hier vorausgesetzt werden müsste, gar nicht vorhanden war, das Paulinische Princip vielmehr, im Gegensatz gegen das judaistische, zu einer Verklärung der eschatologischen Vorstellungen hindrängte, die wir schon bei Paulus selbst (vergl. Gal. 4, 26. 1 Cor. 15) beginnen, im Ebräerbrief, dem Evangelium und dem ersten Brief des Johannes sich weiter entwickeln sehen. So müsste denn auch hier die Annahme aushelfen, dass die neutestamentlichen Schriftsteller der Reihe nach von einander abhängig gewesen seien. Zu was würde nun aber diese Annahme hinführen? Der Erste, bei dem wir eine Darstellung der christlichen Eschatologie finden, ist Paulus. Dieser müsste sie wohl aus sich selbst gebildet haben, denn von den andern Aposteln konnte er sie nach seinen bestimmten Versicherungen nicht empfangen haben, auch kann damals, nach Bauer's Voraussetzung, die Reflexion der Gemeinde noch nicht so weit entwickelt gewesen sein, dass sie die Erwartung der Parusie bereits in dieses Detail ausgeführt hätte. Nächst Paulus giebt die Apokalypse, zu der wir hier auch einige Stücke der Sibyllinen hinzunehmen können [1]), eine sehr ausgeführte eschatologische Entwicklung. Von dieser Schrift hat nun zwar Bauer bereits [2]) erklärt, dass sie gleichfalls in's zweite Jahrhundert hinabgerückt werden müsse; aber, was we-

1) B. V, 361 ff. (70—80 n. Chr.), IV, 114 ff. (um 80 n. Chr.), V, 138 ff. (wohl gleichfalls aus dem ersten Jahrhundert).

2) Irgendwo in den deutschen Jahrbüchern.

nigstens den Hauptkörper der Schrift betrifft, ist diess schlechterdings unmöglich: sie kann nicht später sein, als das Jahr 70, denn es wäre die Arbeit eines Verrückten gewesen, nachher eine Weissagung zu schreiben, die der Erfolg ihrem grösseren Theile nach bereits widerlegt hatte. Der Apokalyptiker also müsste aus Paulus geschöpft haben, aus dem einen von beiden oder aus beiden zusammen die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, unter denen auch der Urevangelist Markus chronologischer Möglichkeit nach den Ruhm der Ursprünglichkeit diessmal nicht behaupten könnte. Nun bedenke man aber, welches Verhältniss der neutestamentlichen Schriften hier herauskommt. Erst stellt Paulus eine Eschatologie auf, die bei aller Verwicklung in äusserliche Vorstellungen doch bereits den ganz unverkennbaren Trieb enthält, diese Rinde zu sprengen, und das Sinnliche in's Geistige umzudeuten. Aus ihm schöpft der Apokalyptiker, d. h. ein Mann, dessen Christenthum dem des Paulus möglichst entgegengesetzt ist. Nichtsdestoweniger hätte sich dieser in einem grossen Theil seiner Darstellungen in sklavische Abhängigkeit von Paulus begeben. Aber seltsam genug, dieser Abschreiber hat dann doch wieder eine so selbständige Einsicht in die Consequenz der verschiedenen Principien, dass er alles das weglässt, was nur für den Standpunkt des Paulus taugt, die Verlegung des messianischen Reichs in den Himmel [1], die aus dieser hervorgehende Lehre von einer Verklärung der Auferstehungsleiber und einer Verwandlung der Ueberlebenden, die ἀποκατάστασις πάντων (wie diese nun auch verstanden werde); umgekehrt bringt er mehreres Eigenthümliche, und zwar gerade solches, das sich meist auch in der späteren jüdischen Eschatologie findet, die ausführliche Schilderung der Messiaswehen, die doppelte Auferstehung, das tausendjährige Reich, die Kriege von Gog und Magog, die Beschreibung des neuen Jerusalems. Gewiss eine merkwürdige Art, sich von einem Andern abhängig zu machen. Dazu kommt aber noch das Weitere. Sowohl Paulus als der Apokalyptiker setzen bereits eine

1) Gal. 4, 26. 1 Thess. 4, 17. Phil. 3, 20. Auch sonst findet sich diese Erwartung nur in der Paulinischen Schule; vergl. Apg. 7, 59. Ebr. 12, 22. 13, 14.

ausgebildete Eschatologie voraus, jener mit seiner Umdeutung der Lehre vom himmlischen Jerusalem, dieser mit der Vorstellung von einer doppelten Auferstehung, die offenbar ein Versuch ist, die sich widersprechenden Bestimmungen von einer blossen Auferstehung der Gerechten und einem allgemeinen Weltgericht zu vereinigen. Deutlich genug zeigt aber auch die Vergleichung der übrigen neutestamentlichen Schriften, wohin von dieser Voraussetzung aus der Zug des christlichen Geistes gieng: die Apokalypse steht mit ihren Eigenthümlichkeiten allein, Paulus mit seiner Vergeistigung der eschatologischen Vorstellungen hat an den Verfassern des Ebräerbriefs und des vierten Evangeliums sehr bedeutende Nachfolger gefunden. Würde dann aber wohl eben dieser christliche Geist, und zwar durch sein reinstes Organ, durch den Apostel Paulus, die ganze Welt sinnlicher Züge hervorgebracht haben, auf deren Entfernung derselbe Paulus und seine Schüler bewusst oder unbewusst hinarbeiten?

Ich habe hier nicht unmittelbar von der Christologie, sondern von der Eschatologie gesprochen; beide sind aber in der jüdischen Theologie identisch. Die Eschatologie ist nur die Beschreibung dessen, was mit der Ankunft des Messias verbunden sein wird. Hat das N. T. schon eine ausgebildete jüdische Eschatologie vorgefunden, so fand es auch eine Messiaslehre vor. Eben dieses bestätigt aber auch ein Blick auf die neutestamentliche Christologie im engern Sinn. Paulus ist der erste unter den christlichen Schriftstellern, ja ohne Zweifel überhaupt der Erste [1]), welcher dem Messias eine höhere Natur und vorweltliche Präexistenz beigelegt hat. Wie diese Bestimmung mit seiner geistigern Ansicht vom Reich Gottes zusammenhängt, habe ich auch schon anderwärts [2]) bemerkt: weil dem Paulus das Reich Christi mehr als blosse Wiederherstellung der jüdischen Theokratie, weil es ihm ein allgemeines Reich, eine Zu-

1) Dieses wird freilich allgemein geläugnet, und kann hier auch nicht bewiesen werden; aber sorgfältige Untersuchung hat mich überzeugt, dass die Lehre von einer höhern Persönlichkeit des Messias vor Paulus bis jetzt wenigstens nicht nachgewiesen ist.

2) Jahrbb. I, 70—73.

rückführung alles Seienden zur Einheit mit Gott ist, so muss auch die Person Christi allgemein kosmische Bedeutung erhalten. Wie merkwürdig nun, dass sich diese höhere Ansicht von der Person Christi im N. T. nur bei denen weiter ausgeführt findet, die auch die Vergeistigung der eschatologischen Vorstellung fortsetzen [1])! Und wie unglaublich, dass Andere ihre Eschatologie, d. h. ihre Erwartung von der Wiederkunft des Messias, von Paulus entlehnt hätten, während sie doch weder seinen Begriff vom messianischen Reich, noch von der Person Christi theilen! Woher haben dann aber diese die Form ihrer messianischen Erwartung? Entweder aus Reden Christi, oder aus einer jüdischen Eschatologie und Christologie. Jenes kann Bauer bei seiner Ansicht von der Glaubwürdigkeit der Evangelien offenbar nicht annehmen, also bleibt nur dieses.

Im Vorstehenden wurden theils jüdische Schriften, theils das N. T., jedes für sich in's Auge gefasst. Dazu kommt nun aber noch als Drittes das Verhältniss beider. Wollten wir auch alle von Bauer bestrittenen Schriften, ja selbst die Sibyllinen und IV. Esra preisgeben, so bliebe es immer noch eine unläugbare Thatsache, dass zwischen der neutestamentlichen Christologie und Eschatologie und der jüdischen, wie sie sich — um nur das ganz Unbestrittene zu sagen — am Ende des dritten christlichen Jahrhnnderts fixirt hatte, eine bis in's Einzelne herabgehende Uebereinstimmung stattfindet. Hat man aber bisher angenommen, das N. T. habe an die jüdische Zeittheologie angeknüpft, so wird von Bauer dieses Verhältniss umgekehrt: die jüdische Vorstellung soll erst ans der christlichen entstanden sein. Offenbar ist aber schon ganz im Allgemeinen beides nicht gleich denkbar. Hat das Christenthum von der jüdischen Theologie geborgt, so sehen wir hier nur die stehende Erscheinung, dass diejenigen, welche ein neues geschichtliches Princip vertreten, zuerst noch, ihrer Differenz vom früheren Standpunkte sich nur unvollständig bewusst, Vieles im guten Glauben an dessen Gültigkeit mit aufnehmen, im Grunde nur eine Consequenz der Stellung, welche sich das Christenthnm

1) Die Apokalypse nämlich lehrt noch keine Präexistenz Christi.

zum A. T. gab: die Christen erklären das A. T. im Geist ihrer Zeit, d. h. sie nehmen die auf das A. T. gestützte Zeittheologie, so weit sie es mit dem christlichen Princip verträglich finden, in ihr Bewusstsein auf. Hat umgekehrt die jüdische Theologie ihre messianischen Vorstellungen erst von den Christen geschöpft, so wäre das Unerhörte geschehen, dass eine weitverbreitete religiöse Gemeinschaft von einer auf's Aeusserste gehassten, abtrünnigen Parthei gerade die Fundamentallehre direkt aufgenommen hätte. Diess aber ist eine geschichtliche Unmöglichkeit: hätten die Juden ihren Messiasbegriff erst vom Christenthum entlehnt, so hätten sie ebendamit Christen werden müssen; und zwar gerade nach der eigenen Voraussetzung Bauer's am Meisten, da nach dieser im Urchristenthum der Glaube an den Messias, und der Glaube an Jesus als den Messias ganz untrennbar gewesen wären. Hat sich dagegen das Judenthum der neuen Sekte von Anfang an auf's Feindseligste gegenübergestellt, so kann wohl ein indirekter und der Hauptsache nach unbewusster Einfluss der christlichen auf die jüdische Theologie, nimmermehr aber eine direkte Annahme der christlichen Messiaslehre von jüdischer Seite stattgefunden haben. Nur eine solche aber würde den vorliegenden Thatbestand erklären; nur aus einer unmittelbaren, absichtlichen und bewussten Aufnahme der christlichen Elemente in dieser ihrer Ausbreitung wäre das frühe Vorkommen eben dieser Vorstellungen in der jüdischen Theologie und die weitgehende Uebereinstimmung der jüdischen und christlichen Messiaslehre zu begreifen.

Das schlagendste Beispiel bietet auch hier die Apokalypse. Abgesehen von der Anknüpfung der eschatologischen Erwartung an das Verhältniss der damaligen Christenheit zum römischen Staat ist kaum ein Punkt in dieser Schrift, für den sich nicht in jüdischen Schriften Parallelen aufzeigen liessen; nur die Lehre von einer doppelten Auferstehung ist dem Apokalyptiker eigenthümlich; dagegen lässt sich Anderes, wie namentlich die Beschreibung der Vorzeichen des Messias, die Lehre vom tausendjährigen Reich, die Erwartung des Kampfs mit Gog und Magog, die Schilderung des neuen Jerusalems Zug für Zug bei jüdischen Schriftstellern nachweisen. Aehnlich ver-

hält es sich mit den verwandten Darstellungen Matth. c. 24 parall. Weniger nachweisbar ist dagegen diese Verwandtschaft hinsichtlich der Eigenthümlichkeiten der Paulinischen Eschatologie, und besonders hinsichtlich der Paulinischen Christologie, und ebenso bei vielen Zügen der evangelischen Geschichte — überhaupt bei solchen Vorstellungen, die sich entweder aus der specifisch christlichen Anschauung oder aus der wirklichen Geschichte Christi hervorgegangen zeigen. Wer wird nun glauben, auch diejenigen Bestandtheile der christlichen Vorstellung, die ganz auf jüdischen Voraussetzungen beruhen, habe erst das Christenthum entwickelt, das Judenthum dagegen, mit Aussonderung des damit verbundenen eigenthümlich Christlichen, erst nachgehends in sich aufgenommen?

Das Richtige konnte hier schon die Geschichte zweier Vorstellungen an die Hand geben, die wirklich erst aus der christlichen in die jüdische Theologie gekommen sind, der Lehre vom leidenden Messias, und von der Identität des Messias mit dem Logos. Diese beiden Vorstellungen sind vom Judenthum erst spät aufgenommen worden: die erste lässt sich, wie nach de Wette's entscheidender Beweisführung [1]) selbst Gfrörer zugiebt [2]), nicht vor der Mitte des fünften Jahrhunderts nachweisen, die andere, wenn man auch ihr höheres Alter vielfach behauptet hat, gehört doch in Wahrheit erst der mittelalterlichen jüdischen Mystik an. Jene ferner ist allem Anscheine nach auf indirektem Wege vom Christenthum in die jüdische Theologie gekommen, als eine apologetische Auskunft, um die alttestamentliche Beweisführung der Christen für ihre Lehre von einem leidenden Messias unschädlich zu machen [3]); dess-

1) *De morte J. Christi expiatoria.*

2) Jahrhundert des Heils II, 268. Gfrörer scheint übrigens nicht bemerkt zu haben, wie gefährlich schon dieses Eine Zugeständniss seinem vielgebrauchten Grundsatze ist: »Wenn sich Lehren finden, die den Juden und uns gemeinschaftlich sind, so gehören sie dem Ideenkreise an, der um die Geburtsstunde des Christenthums in Palästina herrschte.« (A. a. O. I, 209.)

3) Wohl eine Spur davon enthält das Justinische Gespräch mit Trypho c. 68 Schluss. c. 89 Anf. c. 39 Schl.

wegen musste sie sich aber auch durch die jüdischen Zuthaten vom doppelten Messias und vom Leiden des Messias in seiner (irdischen oder paradiesischen) Präexistenz eine Umbildung gefallen lassen, durch welche sie mit dem christlichen Dogma wieder in einen entschiedenen und fast scheint es absichtlichen Gegensatz gestellt wird. Die andere Lehre, die von der Logosnatur des Messias, wurde unmittelbarer aus der christlichen Dogmatik aufgenommen; dafür ist sie dann aber das Eigenthum einer verhältnissmässig geringen Anzahl von Mystikern geblieben, und nicht in die herrschende Theologie übergegangen. Aehnlich müsste es sich auch mit dem Ganzen der messianischen Dogmatik verhalten, wenn diese erst von den Christen aus zu den Juden gekommen sein soll.

Diess ist aber so wenig der Fall, dass vielmehr allenthalben die unverkennbarsten Beweise des Gegentheils vorliegen. Ich will mich hier nicht auf einzelne Aeusserungen kirchlicher Lehrer berufen, wie die von Gfrörer[1]) angeführte der Clementinischen Recognitionen: *Erraverunt ergo Judaei de primo Domini adventu, et inter nos atque ipsos de hoc est solum dissidium.* Solche Erklärungen wird der Gegner natürlich noch weniger, als die der Evangelien, für beweiskräftig gelten lassen. Aber das ist doch unumstössliches Faktum, dass von der ersten christlichen Zeit an und mehr als ein Jahrhundert lang eine sehr bedeutende Parthei in der christlichen Kirche bestanden hat, die sich ausser dem von den Recognitionen angegebenen keines wesentlichen Unterschieds vom Judenthum bewusst war, dass die palästinensischen Apostel selbst dieser Parthei angehörten, und dass diese Parthei mit den Juden in einem weit freundlicheren Verhältniss stand, als die, welche der freieren paulinischen Richtung folgten. Diess bestätigen nicht nur spätere Nachrichten, und Erscheinungen, wie die Clementinischen Homilien, nicht nur die Apostelgeschichte, welche ohne diese Voraussetzung ein Räthsel bleibt: dasselbe ergiebt sich auch schon aus dem Umstand, dass die Apostel der Urgemeinde mit ihren Anhängern Jahrzehende lang ungestört in Jerusalem bleiben konnten. Dazu

1) A. a. O. I, 211.

kommen die ausdrücklichen Erklärungen des Paulus, z. B. Gal. 4, 11. 1 Cor. 1, 23. Wie könnte denn der Apostel die Lehre von der Abschaffung des Gesetzes und die Behauptung, dass ein Gekreuzigter der Messias sei, als die einzigen Streitpunkte zwischen sich und den Juden hervorheben, wenn doch die Messiasidee an sich selbst schon den ursprünglichen Differenzpunkt gebildet hätte? Oder soll schon in den wenigen Jahren zwischen Jesus und Paulus die allgemeine Ansteckung der Juden aller Länder durch die christliche Idee stattgefunden haben? Wer sich von einem solchen Wunder überzeugen könnte, der hätte in der That keinen Grund mehr, die der evangelischen Geschichte in Zweifel zu ziehen. Ich meines Theils vermag es nicht, halte vielmehr die angegebenen Gründe für genügend, um die bisherige Annahme einer jüdischen Christologie auch ferner als richtig vorauszusetzen.

2. Ueber die Bedeutung, welche der Taufe Christi durch Johannes ursprünglich beigelegt wurde.

Das Verhältniss des Täufers zu Jesus bildet eine der merkwürdigsten, aber auch der schwierigsten Fragen für die Evangelienkritik. So viel steht wohl fest, da es aus den entgegengesetzten Berichten der Evangelien selbst unwiderleglich hervorgeht, dass sich in die Anschauung dieses Verhältnisses schon frühe Voraussetzungen der späteren, christlichen Periode eingemischt haben; wie weit aber diese späteren Elemente gehen, dürfte kaum mit Sicherheit auszumachen sein. Am Deutlichsten muss sich dieses natürlich bei dem Punkte herausstellen, in dem als der Spitze jenes Verhältnisses alle Fragen über dasselbe sich vereinigen: der Taufe Jesu im Jordan. Dass die evangelischen Berichte über dieses Faktum unter einander selbst nicht zu vereinigen seien, dass nicht blos das Wunderbare des Vorgangs undenkbar sei, sondern auch die Frage über Bekanntschaft oder Unbekanntschaft des Täufers mit der Person und Messianität Jesu aus unsern Berichten sich nicht entscheiden lasse, hiegegen haben auch die Gegner von Strauss nur höchst Prekäres aufbringen können. Aber auch abgesehen von der nähern Bestimmtheit der evangelischen Erzählung ist das Faktum selbst reich

an Schwierigkeiten. Wie konnte sich Jesus einem *βάπτισμα μετανοίας* unterziehen, wenn er doch das Bewusstsein hatte, selbst der Mittler zwischen seinem Volke und Gott zu sein? oder hatte ihm die Taufe nicht die gleiche Bedeutung, wie allen Uebrigen? oder war ihm vielleicht das Bewusstsein seiner Messianität damals noch nicht aufgegangen? kann demnach die Angabe, dass sich Jesus der Johannestaufe unterzogen habe, überhaupt noch auf geschichtliche Geltung Anspruch machen? Es soll hier nicht unternommen werden, diese Fragen zu entscheiden, und zwar desswegen nicht, weil sich eine sichere Entscheidung schwerlich gehen lässt. Schon über Form und Bedeutung der Johannestaufe sind wir nichts weniger als vollständig unterrichtet; ebensowenig darüber, wie frühe Jesus und in welcher Form er zuerst das Bewusstsein seiner weltgeschichtlichen Bestimmung gehabt hat; noch weniger können wir beurtheilen, ob es ihm unmöglich war, die Taufe des Johannes in irgend einem, ursprünglichen oder abgeleiteten Sinne auf sich anzuwenden. Diese Untersuchung mag daher hier beruhen; was im Nachstehenden erörtert werden soll, ist nur die Bedeutung, welche die Erzählung von der Taufe Christi für das Bewusstsein der ältesten Kirche gehabt hat. Sollte sich hierauf eine Antwort ergeben, an welcher die eine oder die andere Ansicht über den geschichtlichen Charakter des Faktums eine Stütze finden könnte, so mögen diese unser Resultat für sich benützen; hier beschränken wir uns auf das Angegebene.

Der neuste Bearbeiter der evangelischen Geschichte [1]) ist der Ansicht, unsere Erzählung verdanke ihren Ursprung nur dem Interesse der Gemeinde, den Anfangspunkt der öffentlichen Thätigkeit Christi, den Zeitpunkt, in welchem der Geist Gottes über ihn kam, zu fixiren. Nur weil der Täufer einmal überhaupt als der Vorläufer Christi galt, von dem der göttliche Beruf auf Jesus übergieng, so sei dieser Gedanke auch äusserlich in der Erzählung von der Geistesmittheilung mittelst der Johannestaufe dargestellt worden. Man könnte sich diese Er-

1) B. Bauer Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker I, 205 ff.

klärung vielleicht gefallen lassen, wenn keine bessere möglich ist; allerdings aber würden wir es als einen bedauerlichen Mangel betrachten müssen, dass sie uns über die Bedeutung der Erzählung nur den allerallgemeinsten Aufschluss gäbe, ihre specielleren Züge dagegen, und namentlich die Anknüpfung jener allgemeinen Anschauung an die Taufe des Johannes so gut wie unerklärt liesse. Sollte sich daher eine Erklärung finden, die dieses leistet, so würden wir sie mit allem Recht vorziehen.

Eine solche Erklärung liegt aber allerdings nahe genug, schon Strauss hat sie bemerkt [1]), und auch Bauer hätte sie gewiss nicht verworfen, wenn nicht überhaupt seine Tendenz wäre, die geschichtlichen Anknüpfungspunkte, welche die neutestamentliche Vorstellung in der jüdischen Zeittheologie findet, möglichst abzubrechen.

Die älteste Anschauung von der Person Christi war ohne allen Zweifel diejenige, welche sich in den Synoptikern, am Meisten aber im ersten Theil der Apostelgeschichte darstellt, deren Verfasser in diesem ersten Theile Allem nach ältere petrinische, überhaupt ebjonitische Quellen verarbeitet, und uns dadurch vielleicht die ursprünglichsten Darstellungen des christlichen Bewusstseins, freilich nicht unvermischt, erhalten hat. Christus ist ein Prophet, gesalbt mit dem heiligen Geiste (Luc. 24, 19. Apg. 2, 22. 10, 38.). Diese Geistesmittheilung musste aber in einem bestimmten Zeitpunkt erfolgt sein. Eben als dieser Moment nun galt der judenchristlichen Gemeinde, welcher diese Tradition ursprünglich allein angehören kann, die Taufe im Jordan. Diese Bedeutung der Taufe ist nicht nur in der

---

1) L. J. 3. A. I, 454 f. Strauss deutet hier die Möglichkeit an, dass Jesus selbst sich der Taufe im Sinne der messianischen Salbung durch Elias unterzogen habe. In der 4. Ausg. ist diese Bemerkung, welche auch die erste noch nicht hat, wieder aufgegeben, dagegen (I, 423) ebenso wie Ausg. 1. I, 394, A. 3. I, 454 die Erwartung einer messianischen Salbung für die mythische Erklärung der Erzählung von der Taufe benützt, ohne dass ihr jedoch das Gewicht beigelegt würde, welches unsere Erörterung für sie nachweisen wird.

Erzählung selbst so deutlich, als irgend möglich, ausgesprochen, wenn nach Johannes der Geist gesehen wird *καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτὸν*, die drei Synoptiker aber einstimmig an die Erzählung vom Herabkommen des Geistes bei der Taufe die erste Erwähnung seiner Wirksamkeit in Jesus anknüpfen: sie lässt sich auch nach anderweitigen Spuren nicht verkennen; von Ebjoniten wird uns berichtet, dass nach ihrer Behauptung Jesus erst bei der Taufe im Jordan den h. Geist erhalten habe und Christus geworden sei [1]); die Basilidianer feierten das Fest der Taufe (Epiphanien) zur Erinnerung an die Herabkunft des *νοῦς* auf den Menschen Jesus, und auch als die orthodoxe Kirche dieses Fest aufnahm, hatte sie das Bewusstsein über die ursprüngliche Bedeutung der Taufe noch so wenig verloren, dass auch sie die Feier der ursprünglichen Vereinigung des Göttlichen mit dem Menschlichen in Christus auf eben diesen Tag verlegte. Nur musste dieses Göttliche jetzt, der indessen ausgebildeten Vorstellung gemäss, der Logos sein, und so war das Epiphanienfest zugleich der Erinnerung an die Herabkunft des Geistes bei der Taufe und an die des Logos bei der Geburt Christi gewidmet, ebendesswegen das Weihnachtsfest neben jenem entbehrlich; erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts wurden beide combinirt [2]).

Wir dürfen jedoch bei diesem Allgemeinen nicht stehen bleiben. Jesus musste mit dem heil. Geiste gesalbt sein, diess lag schon in seinem messianischen Charakter. Dass nun aber diese Salbung gerade vom Täufer ertheilt werden musste, den Grund davon haben wir ohne Zweifel in einer Vorstellung zu suchen, welche der Theologie jener Zeit als stehende Voraussetzung gegolten zu haben scheint. Matth. c. 17, 10. Marc. 9, 11 fragen die Jünger Jesus: *τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν, ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον;* Die Erklärung dieser Frage giebt Justin im Gespräch mit Trypho, wo dem Juden c. 49 die Worte in den Mund gelegt sind: *πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον*

---

1) S. Epiphanius haer. 30, 14. 28, 1, angeführt von Strauss L. J. 4. Ausg. I, 123.

2) S. die Nachweisungen bei Gieseler K.G. I, 154. 302. 575.

ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι, καὶ τὸν Ἠλίαν χρῖσαι αὐτὸν ἐλθόντα, und schon vorher c. 8: Χριστὸς δὲ εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι, καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται, οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν, καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ. Auf eben diese Vorstellung bezieht sich auch Joh. 1, 21. 25. 31. Es war jüdische Erwartung, diess sehen wir hieraus, dass Elias als Vorläufer des Messias diesen zum Könige salben solle (wie einst Samuel den David); erst in Folge dieser Salbung sollte dem Messias der göttliche Geist verliehen werden, wie ja auch die Salbung Samuels (1 Sam. 16, 13 f.) den Geist des Herrn von Saul auf David übertragen hatte. Als der Elias aber, welcher dem Herrn vorangegangen sei, galt der christlichen Gemeinde der Täufer Johannes (Matth. 11, 14. 17, 11 ff. Marc. 9, 12 f.). Welcher Schluss konnte nun näher liegen, als dass er auch die geforderte Geistessalbung ertheilt habe, und worin anders konnte diese beim Täufer bestehen, als in der Taufe, mag sich nun Jesus dieser wirklich unterzogen, oder mag nur die Gemeinde den Anfang der messianischen Begabung Christi als Weihe durch den Täufer angeschaut haben?

Eben unsere Voraussetzung freilich wird von dem Kritiker geläugnet: die Angabe des Gesprächs mit Trypho könne nichts beweisen, da diese offenbar aus dem vierten Evangelium geschöpft sei [1]). Fragen wir aber, woher dieses seine Angabe habe, so wird Bauer antworten: aus den drei ersten, von diesen hinwiederum Matthäus aus Markus und Lukas, Lukas aus Markus, Markus aber (c. 9, 13 [2])) hat aus eigener Machtvollkommenheit dem Täufer das Gewand des Elias umgelegt und die Frage der Jünger erfunden, vielleicht auch (denn diess wird bei Bauer nicht recht deutlich) die ganze Vergleichung des Täufers mit Elias erst gebildet [3]). Berufen wir uns endlich hiegegen darauf, dass auch von der allgemeinen messianischen

1) Kritik der evangel. Geschichte des Johannes S. 17.

2) Die frühere Aeusserung Marc. 1, 2 erklärt Bauer mit Wilke für unächt. (Kritik der Synoptiker I, 148 f.)

3) Ebend. I, 151. 179. 210.

Erwartung der Zeit der Vorläufer Elias einen Bestandtheil gebildet habe, so giebt uns Bauer, wie wir nicht anders erwarten konnten, die Belehrung [1]: »diese Ansicht, nach welcher der Täufer nichts weiter gethan hätte, als dass er eine Charaktermaske, die längst vor ihm verfertigt war, angelegt hätte, sei nicht gründlich genug aus unserem Kopfe wegzuputzen; die Charaktere sammt ihrer geschichtlichen Maske werden immer nur mit den Personen gehoren.«

Was nun von dem letzteren Satze zu halten ist, liegt bereits in der früheren Untersuchung: wir können den Satz in seiner Allgemeinheit zugeben, ohne darum auch alle Folgerungen, die daraus gezogen werden, anzuerkennen. Es ist höchst glaublich, dass der Täufer sich nicht selbst für den verheissenen Elias ausgegeben hat, was ja auch die Evangelien nirgends behaupten; es mag auch sein, dass die urchristliche Sage oder Geschichtschreibung (denn dieses Oder haben wir hier nicht zu entscheiden) die äussere Erscheinung des Johannes dem alttestamentlichen Vorbilde gemäss geformt hat — wie weit ihr hiefür die wirkliche Geschichte zu Hülfe kam, lässt sich schwerlich ausmachen. Soll nun aber weiter geschlossen werden: also sei die Erwartung des Vorläufers Elias in der vorchristlichen Periode gar nicht vorhanden gewesen, so liegt dazu überall kein Grund vor. Wenn daher mehrere sichere Spuren auf das höhere Alter eben dieser Erwartung und der damit verbundenen, dass der Messias von Elias gesalbt werden müsse, hinführen, so werden wir diesen zu folgen alles Recht haben.

Die unverkennbarste dieser Spuren liegt nun in den oben angeführten Stellen des Gesprächs mit Trypho. Bauer glaubt, der Verfasser dieses Gesprächs sei offenbar von dem vierten Evangelium abhängig; wie er c. 8 sagt, Elias werde den Messias *πᾶσι φανερὸν ποιεῖν*, so bemerke ja auch Johannes c. 1, 30: der Täufer sei gesandt, *ἵνα φανερωθῇ τῷ Ἰσραὴλ* (*ὁ Χριστός*). Aber aus diesem Zusammentreffen in einem so nahe liegenden Ausdruck kann der beträchtlichen sonstigen Differenz gegenüber gewiss um so weniger etwas geschlossen werden, da sich über-

1) Ebend. I, 177 f.

haupt eine Benützung des vierten Evangeliums im Gespräch mit Trypho so wenig, als in einer andern Justinischen Schrift, nachweisen lässt, wie eifrig man sie auch neuestens wieder darzuthun bemüht war. Auch c. 49 des Dialogs, wo Justin die Vorstellung vom Vorläufer Elias näher entwickelt, finden wir neben der Berufung auf Matthäus nur eine wahrscheinliche Beziehung auf c. 11 der Apokalypse. Sollte daher der Märtyrer seine Angabe aus einer evangelischen Stelle geschöpft haben, so wären wir immer noch eher auf Matth. 17, 11 verwiesen. Aber die ganze Annahme ist unberechtigt. Was uns Justin als Sätze der jüdischen Theologie mittheilt, stimmt auch sonst mit unsern Nachrichten über diese so gut zusammen, dass wir allen Grund haben, ihm auch für den vorliegenden Fall Glauben beizumessen. Und da nun die Vorstellung vom Vorläufer Elias ausser den rabbinischen [1]) Schriften auch schon durch Sir. 48, 10 f. als altjüdische Vorstellung bezeugt ist, könnten wir uns hiemit begnügen, wenn nicht eine eigenthümliche Erscheinung im N. T. noch unsere Aufmerksamkeit auf sich zöge.

In den neutestamentlichen Schriften wird nämlich die Erwartung, welche uns beschäftigt, nicht blos mit direkten Worten den Zeitgenossen Jesu zugeschrieben, sondern es finden sich in ihnen von derselben noch beweisendere indirekte Spuren. Elias ist hier nicht blos auf Einem, sondern auf drei verschiedenen Wegen mit Jesus in Verbindung gebracht: ausser seiner Reproduktion im Täufer Johannes begegnet uns der verstorbene Prophet selbst mit Moses zusammen bei der Verklärung Christi, und in derselben Begleitung im elften Kap. der Apokalypse [2]). Wer sieht nun nicht, dass diese drei Erscheinungen des Elias nur verschiedene Modifikationen Einer Vorstellung sind, dass eben die Erwartung, von der wir reden, ihre allgemeine Voraussetzung bildet? Dass Elias dem Messias vorangehen müsse, diess stand fest; dieses Merkmal auch beim Mes-

1) Vgl. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 696. 712. 714. Gfrörer, Jahrhundert des Heils II, 227 ff.

2) S. die Commentare z. d. St. Man zweifelt, ob der Begleiter des Elias hier Moses oder Henoch sei; aber die Züge in der zweiten Hälfte des 6ten V. lassen darüber kaum ein Bedenken übrig.

sias der Christen nachzuweisen, erheischte das apologetische Interesse. Hiefür boten sich nun drei Auswege dar: dass auch der christliche Messias den Elias zum Vorläufer habe, dafür konnte man sich entweder auf die wirkliche oder auf die blos vorausgesetzte Geschichte Christi, und im letztern Fall auf die Geschichte seiner Vergangenheit oder die seiner Zukunft berufen. Dass alle drei Wege eingeschlagen wurden, ist ein Beweis von dem hohen Interesse, welches dieser Punkt für die erste Christengemeinde hatte; dieses Interesse selbst aber bliebe schlechthin unerklärlich, wenn es nicht in der Zeitvorstellung bereits feststand, dass nur derjenige der Messias sein könne, dessen Kommen das des Elias vorangieng.

3. Ueber den dogmatischen Charakter des dritten Evangeliums.

Mit besonderer Rücksicht auf sein Verhältniss zur Apostelgeschichte und zum Johannesevangelium.

Das bekannte Werk von Strauss hat zunächst den Erfolg gehabt, Vielem von dem, was bisher als natürliche oder übernatürliche Geschichte galt, diesen Schein zu benehmen, und die Evangelien statt reiner Geschichtswerke als mehr oder minder dogmatische Darstellungen erscheinen zu lassen. Welches nun aber das positive Princip und der eigenthümliche Charakter einer jeden von diesen Darstellungen sei, für die Beantwortung dieser Frage hat das »Leben Jesu« mehr nur Vorarbeiten geliefert; sein Verfasser beruft sich in der Regel nur im Allgemeinen auf die Tradition in Verbindung mit der messianischen Erwartung und den alttestamentlichen Vorbildern, der Typus dagegen, nach welchem diese Voraussetzungen in den einzelnen Evangelienschriften benützt sind, überhaupt der schriftstellerische Charakter derselben wird dem Zweck des Werkes gemäss nur beiläufig und unvollständig erörtert. Dieses Moment herausgehoben zu haben, ist ein bleibendes Verdienst von B. Bauer. Statt nun aber seinen Gegenstand aus den konkreten geschichtlichen Voraussetzungen seiner Zeit heraus zu erklären, hält sich dieser bei der Frage nach der Entstehung der evangelischen Erzählungen fast ganz an das Abstraktum des christlichen Selbst-

bewusstseins, dem nur in einzelnen Fällen die geschichtliche Stellung der Gemeinde, und zwar gleichfalls blos in dieser Allgemeinheit, zu Hülfe kommt, bei der nach der Eigenthümlichkeit unserer Evangelien an das ebenso abstrakte Moment der Zeitfolge: Markus soll die evangelische Geschichte aus seinem christlichen Bewusstsein heraus gebildet, Lukas soll den Markus, Matthäus diese beiden, Johannes alle drei benützt und theils abgeschrieben, theils umgearbeitet haben; nach welchem Princip aber in beiden Beziehungen verfahren worden sei, fragen wir vergeblich; wie sich bei der ersten Entstehung der evangelischen Erzählungen das Bewusstsein des Schriftstellers ohne weitere Bestimmungsgründe in dieser bestimmten Form reflektirt haben soll, so wird auch für ihre fernere Verarbeitung immer nur an die »spätere Reflexion« rekurrirt, ohne dass zur Charakteristik dieser Reflexion ausser dem Prädikat »früher« und »später« irgend etwas Erhebliches beigebracht wäre. Aber aus so dürftigen Abstraktionen heraus ist keine lebendige geschichtliche Bewegung zu begreifen; um nun doch zum Konkreten der vorliegenden Data zu gelangen, bleibt als einzige Vermittlung der Zufall und die Willkühr übrig. Diese Hebel setzt daher auch die neuste Kritik mit einer solchen Freigebigkeit in Bewegung, dass sich ihr Urheber selbst über die grenzenlose Verrückung des Zusammengehörigen bei Matthäus [1], über seine »flüchtige, aber in der Flüchtigkeit der Angst verfertigte Arbeit« [2], über die »Gedankenlosigkeit« des Evangelisten [3], über die Möglichkeit seines Verfahrens bei einem Mann, »der nur einigermassen ein paar Gedanken zusammenbringen konnte« [4], zu verwundern nicht umhin kann. Wir unsererseits werden in diesen maasslosen Anklagen gegen den Evangelisten nur eine Selbstverurtheilung dieser Kritik erblicken können. Mag immerhin auch in den evangelischen Berichten im Einzelnen nicht selten willkührliche Combination zu Grunde

1) Kritik der Synoptiker II, 297.
2) A. a. O. S. 342.
3) Ebend. S. 272.
4) Ebend. S. 210.

liegen: das wird eine geschichtliche Betrachtungsweise nimmermehr glaublich finden, dass Werke von so unermesslicher Wirkung, von so frühe und allgemein anerkannter Bedeutung mehr von dem Winde des Zufalls zusammengeblasen, als aus wesentlichem geistigem Interesse erzeugt sein sollten. Dieses Interesse im einzelnen Falle genügend nachzuweisen, ist bis jetzt ohne Zweifel noch nicht gelungen, darum aber sogleich zu schliessen, dass gar kein solches vorhanden sei, diess wäre um so voreiliger, als unsere Zeit mit einer wahrhaft geschichtlichen Betrachtung der Evangelien überhaupt nur erst den Anfang gemacht hat. Allerdings liegt nun das dogmatische Motiv nicht bei allen diesen Schriften gleichmässig zu Tage: suchen wir aber nur vorerst da, wo es sich leichter entdecken lässt, den Thatbestand festzustellen, so werden damit auch fruchtbare Anhaltspunkte für jede weitere Forschung gewonnen sein. Den unverkennbarsten dogmatischen Charakter trägt nun das vierte Evangelium, und zu seiner Nachweisung haben uns auch die letzten Jahre mehrere schöne Beiträge geliefert. Nächst diesem lässt sich wohl der dogmatische Ausgangspunkt bei der dritten von unsern Evangelienschriften am Wenigsten übersehen; die bedeutendsten Spuren desselben hoffen wir im Nachstehenden herauszuheben.

Was die Früheren in dieser Beziehung unmittelbar vorgearbeitet haben, ist nicht sehr hoch anzuschlagen. Der Universalismus des Lukas ist frühe (schon von Origenes) bemerkt worden; auch dass er die Paulinische Rechtfertigungslehre begünstige, und in der Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls am Meisten mit Paulus übereinstimme, und noch weniges Andere hat man herausgehoben [1]); aber theils ist man in der Nachweisung dieser Züge bei dem zunächst Liegenden stehen geblieben, theils hat man keinen tiefer gehenden Versuch gemacht, die in ihnen heraustretende dogmatische Richtung im geschichtlichen Zusammenhang ihrer Zeit zu begreifen. Weit wichtiger, als diese direkten Untersuchungen über die Tendenz des dritten Evangeliums

1) S. die Nachweisungen bei Credner Einleitung in's N. T. I, 145 f. de Wette, Einl. in's N. T. S. 152.

sind auch für unsere Frage die über den Zweck der Apostelgeschichte, welche nach den weniger glücklichen Vorgängen vieler Andern neuestens Baur [1]) und Schneckenburger [2]) mit ebensoviel Geist als Scharfsinn geführt haben. Indem die Ansicht über diese Schrift hier an den für die älteste Kirchen- und Dogmengeschichte entscheidenden Gegensatz der Pauliner und Judaisten angeknüpft wird, sehen wir ebendamit die Schrift selbst als ein nicht unbedeutendes Mittelglied in die Entwicklung der Kirche eingefügt. Nach Baur's Bestimmung ist die Apostelgeschichte »der apologetische Versuch eines Pauliners, die gegenseitige Annäherung und Vereinigung der beiden Partheien dadurch einzuleiten, dass Paulus so viel möglich petrinisch, und dagegen Petrus so viel möglich paulinisch erscheint, über Differenzen zwischen den beiden Aposteln ein versöhnender Schleier geworfen, und der das Verhältniss der beiden Partheien störende Hass der Heidenchristen gegen das Judenthum und der Judenchristen gegen das Heidenthum über dem gemeinsamen Hass beider gegen die unglaubigen Juden in Vergessenheit gebracht wird.« Die Gründe für diese Ansicht hat nun zwar ihr Urheber nicht weiter in's Einzelne entwickelt, und die Schrift, welche dieses thut, die obenangeführte von Schneckenburger, hat den hier aufgestellten Gesichtspunkt dadurch wieder verrückt, dass sie (vgl. z. B. S. 222) eine irenische Beziehung der Apg. auf Heiden- und Judenchristen läugnet, und ihr nur den einseitigen Zweck einer Apologie für Paulus und den Paulinismus zugesteht; dass sie ferner an der Authentie und Glaubwürdigkeit der Apg., sogar da, wo wir entgegengesetzte Erklärungen des Paulus selbst haben, durchgängig festhält. Man darf indessen nur die von Schneckenburger selbst mit so glücklichem Scharfsinn an's Licht gebrachten Data bis zu ihren nothwendigen Consequenzen verfolgen, um weder bei den Höflichkeitsbezeugungen gegen den Historiker Lukas, noch bei jener einseitigen Zweckbestimmung stehen zu bleiben, die Apg. vielmehr als eine solche Darstellung zu be-

1) Tübinger Zeitschrift 1836, 3, 98—106. 1838, 3, 142.

2) Ueber den Zweck der Apostelgeschichte. 1840.

trachten, welche mittelst der freisten Behandlung des geschichtlichen Materials den Zweck verfolgt hat: vom Standpunkt des Pauliners aus die Gegensätze des Judaismus und Paulinismus dadurch zu vermitteln, dass den streitenden Partheien in der Geschichte ihrer ersten Häupter ihre gleiche Berechtigung, ihr ursprünglich gutes Vernehmen und die Bedingungen dieses guten Vernehmens vorgehalten würden. Es ist mir vielleicht später einmal vergönnt, diese Ansicht in einer umfassenderen Arbeit über die Apostelgeschichte durchzuführen und zu begründen: hier kann ich nur das Allgemeinste für sie beibringen. Jene Streitpunkte, wie wir sie auch aus den Paulinischen Briefen kennen lernen, betrafen theils die persönliche apostolische Befähigung und Würde des Paulus, theils seine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, und ihre praktischen Consequenzen, die Aufhebung des mosaischen Gesetzes und der Beschneidung und die freiere Lebensansicht, welche sich in den aufgeklärten Grundsätzen des Paulus über das Essen von Götzenopferfleisch an den Tag legte. In allen diesen Beziehungen ist die conciliatorische Tendenz der Apostelgeschichte nicht zu verkennen, so deutlich übrigens innerhalb dieser Tendenz selbst der Paulinismus ihres Verfassers sich geltend macht. Im Interesse dieser Tendenz werden hier 1) das Leben und die Schicksale des Paulus auf der einen, der jerusalemitischen Apostel auf der andern Seite so geschildert, dass Paulus diesen in Allem, was ihn bei den Judaisten empfehlen konnte, gleichgestellt, umgekehrt sie dem Paulus in dem, was an diesem anstössig war, möglichst ähnlich gemacht werden: den zahlreichen Petrinischen Wundererzählungen, die der Verfasser ohne Zweifel in der judaisirenden Tradition bereits vorfand, treten (wie Schneckenburger höchst befriedigend nachweist) Punkt für Punkt gleich herrliche Wunder des Paulus gegenüber; umgekehrt der dunkeln Seite im Leben des Paulus entsprechen die gehäuften Verfolgungen der Urgemeinde, und um die Parallele vollständiger zu machen, werden nicht nur von den Drangsalen, die Paulus selbst erwähnt, die meisten übergangen, sondern es wird auch andererseits — ein bis jetzt nicht beachteter Punkt — das, was die Sage von einer Verfolgung der Urgemeinde wusste, in die drei

verwandten, und ihre ursprüngliche Identität noch deutlich verrathenden Erzählungen c. 4. 5. 12 auseinandergelegt. Wurde ferner dem Paulus von der jüdisch denkenden Parthei apostolische Geltung besonders aus dem Grunde verweigert, weil er nicht in persönlichem Umgang mit Christus gestanden sei, so wird eben diese persönliche Verbindung durch die dreimal wiederholte Erzählung von seiner Bekehrung, und seine mehrfachen Visionen auf's Stärkste hervorgehoben, während gleichzeitig dem Anstössigen, das diese Visionen für einen Theil der jüdisch Gesinnten hatten, durch die analogen des Petrus begegnet wird. Musste endlich der Heidenapostel den streng Gesetzlichen schon darum als ein Abgefallener erscheinen, weil er in seinem freien Geiste und nach seinem Grundsatz, den ἀνόμοις ein ἄνομος zu sein, weder die cerimoniellen Vorschriften des Gesetzes beobachtete, noch zum Mittelpunkt der jüdischen Theokratie wallfahrtete, noch seine apostolische Unabhängigkeit durch engere Anschliessung an- und Unterwürfigkeit unter die judenchristliche Muttergemeinde aufgab: so sehen wir in der Apostelgeschichte den Paulus (c. 18, 18. 21, 26. 23, 6. 24, 14 ff. 28, 17. 21.) durchaus als einen gesetzesfrommen Juden geschildert, und mit der Gemeinde zu Jerusalem nicht blos durch Bemerkungen, wie c. 12, 25. 9, 27 vgl. mit 11, 25 f. c. 9, 10 ff. vgl. mit 22, 12, sondern auch durch die Erzählungen c. 9, 26 ff. 11, 27. 30. in eine Verbindung gesetzt, welche nach Gal. c. 1 nicht stattgefunden haben kann; die Streitigkeiten dagegen, deren Gal. 2, 4 ff. 12 ff. erwähnt, die Kämpfe des Paulus mit den Judaisten in Galatien und Korinth, der auf Hebung einer Spannung gerichtete Zweck der letzten jerusalemitischen Reise, ja selbst das Verhältniss des Paulus zu dem unbeschnittenen Heidenchristen Titus werden mit Stillschweigen übergangen. Ganz in demselben Sinne ist aber auch 2) die Lehre und die amtliche Thätigkeit des Apostels behandelt: während in den paulinischen Briefen jedes bedeutendere dogmatische Moment mit dem Mittelpunkt des paulinischen Denkens, der Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben, in Verbindung gesetzt ist, so verschwindet dagegen in den Vorträgen, die ihm die Apg. in den Mund legt, diese Lehre beinahe gänzlich; Paulus darf nur

die altchristliche Predigt vom Auferstandenen vortragen, an seine eigene Dogmatik finden sich im Munde des Petrus, ja selbst des Jakobus stärkere Anklänge, als in dem seinigen (s. c. 15, 10. 17 ff.). Weiter, während sich Paulus selbst vorzugsweise zum Heidenapostel berufen wusste, hat er in der Apg. dieses seines Berufes so sehr vergessen, dass er mit Wort und That durchweg den Grundsatz (c. 13, 46) anerkennt, den Heiden nur dann zu predigen, wenn die Juden die evangelische Verkündigung abweisen; und an der Durchführung dieses Grundsatzes liegt dem Verfasser so viel, dass er ihm zuliebe nicht blos (vgl. Schneckenburger) die Stiftung der heidenchristlichen Gemeinden in Phrygien und Galatien mit Stillschweigen übergeht, sondern selbst einen unauflöslichen Widerspruch seiner eigenen Berichte (c. 9, 29 f. u. c. 22, 17—21) auf sich nimmt. Um so vollständiger erhalten die Apostel der Urgemeinde, was dem Heidenapostel, zu seiner Rechtfertigung vor den jüdisch Gesinnten, entzogen ist. Schon bei der Himmelfahrt wird ihnen der Auftrag, hinauszugehen bis an die Enden der Erde (c. 1, 8); durch das Pfingstwunder werden sie mit den nöthigen Mitteln für diesen Beruf ausgerüstet; einer der gefeiertsten aus *ihrem* Kreise, Stephanus, weist vor seinem Tode noch feierlich darauf hin, dass der wahre Gottesdienst nicht an die jüdische Nation gebunden sei (c. 7, 48—53); nach des Stephanus Tode beginnt mit den von Petrus und Johannes genehmigten Bekehrungen in Samarien die Aufnahme der Heiden; wiederholte Offenbarungen und Wunder müssen sie bei der Bekehrung des Cornelius sanktioniren; Petrus selbst ist der Erste, der einen eigentlichen Heiden getauft hat, und mit sichtbarem Nachdruck verweilt die Erzählung bei diesem Schritt und seiner Rechtfertigung (vgl. besonders auch c. 15, 7. 14); auch noch Andere vor Paulus bestätigen durch ihren Vorgang unter Genehmigung der Urgemeinde das Recht der Heidenbekehrung (c. 11, 19 ff.), so dass also Paulus mit seiner Praxis sich nur an ein von allen göttlichen und menschlichen Auktoritäten gutgeheissenes Herkommen anschliesst, von dem er doch selbst so äusserst milden und vorsichtigen Gebrauch macht. Sehen wir endlich noch auf die Art, wie das Verhältniss der Christen

zum mosaischen Gesetz bestimmt wird, so kann es für die angegebene Tendenz der Apg. kaum einen stärkeren Beweis geben, als die Erzählung, welche ihr Verfasser c. 15, 1.—16, 4 nicht ohne Bedeutung in den Mittelpunkt seiner Darstellnng und unmittelbar vor den entscheidenden Schritt, der das Christenthum nach Enropa brachte, gestellt hat. Diese ganze Erzählung enthüllt uns auf's Offenste die Bedingungen, unter welchen die Apg. einen Frieden zwischen Paulinern und Judaisten für möglich hält. Dem Heidenapostel galt es als Grundsatz: wer sich beschneiden lässt, dem ist Christus nichts nütze (Gal. 5, 2 ff.); er widersetzte sich dessbalb auch auf's Stärkste, als von seinem Begleiter Titus die Beschneidung verlangt wurde (Gal. 2, 3 ff.). Die Eiferer für's Gesetz im Gegentheil, wie gleichfalls der Galaterbrief zeigt, verlangten allgemeine Beschneidung. Was sind nun die Friedensbedingungen, die der Verfasser der Apg. vorschlägt? Jede Parthei soll sich mit ihrer Forderung auf sich selbst beschränken, die Judenchristen auch ferner dem Gesetz und der Beschneidung unterworfen sein, die Heidenchristen dagegen frei von beiden; doch so, dass sie ausnahmsweise, um des Friedens willen, auch die Beschneidung sich gefallen lassen (c. 16, 3), und durchweg wenigstens an die sog. Noachischen Gebote gebunden sein sollen. Diese Bedingungen sollen nach der Apg. auf einem feierlichen Apostelconvent zu Jerusalem festgestellt, von Paulus angenommen, durch die That bestätigt, und unter den neubekehrten Gemeinden verbreitet worden sein. Nach Gal. c. 2 kann schon gar keine solche feierliche Berathung, sondern nur eine Privatbesprechung stattgefunden haben [1]); noch weniger aber kann, nach dem bereits Angeführten, Paulus jene Bedingungen genehmigt haben, und selbst das minder Bedeutende, jener Zeit aber, wie auch die Apokalypse zeigt, sehr Wichtige, die Vorschrift der Noachischen Gebote, hat Paulus, seiner bestimmtesten Erklärung zufolge (Gal. 2, 6. 10), weder erhalten, noch dieselbe (1 Cor. 8. 10, 23 ff.) im Sinn der Apostelgeschichte (c. 15, 28) als allgemeine

1) Die haltungslosen Ausflüchte, die Neander u. A. hier und im Folgenden vorbringen, mögen ein andermal widerlegt werden.

und unerlässliche Vorschrift verbreitet. Nur das dogmatische Interesse des Geschichtschreibers war es, was die Darstellung seines 15ten und 16ten Kap. hervorgerufen, eben darin aber sich auch auf's Unverkennbarste verrathen hat.

Es schien mir nothwendig, diese Erörterung über den Zweck der Apostelgeschichte voranzuschicken, weil von hier aus auch auf das dritte Evangelium das erwünschteste Licht fällt. Dieses Evangelium hat mit jener nicht nur, wie schon die Sprache zeigt, Einen Verfasser, sondern auch Einen Zweck: wie dort die Geschichte der jerusalemitischen Gemeinde und des Paulus, so ist hier die Geschichte Christi selbst im Sinn der Vermittlung zwischen Judaismus und Paulinismus behandelt; Christus ist aufgefasst und dargestellt als der jüdische Messias, dessen wesentliche Bestimmung aber darin liegt, dass durch ihn das messianische Heil von den unglaubigen Juden auf die Glaubigen unter den Heiden übergeht.

Ich werde diess an den hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten unseres Evangeliums nachweisen. Nur möchte ich zuvor gleich hier einem Missverständniss vorbeugen. Schon die Entstehung der Apostelgeschichte dürfen wir uns nicht so denken, als ob dem Verfasser zuerst sein dogmatischer und apologetischer Zweck rein für sich festgestanden, und erst hieraus, mittelst einer ganz apriorischen Konstruktion, seine Geschichtserzählung hervorgegangen wäre. Auf diese Art würden sich die Eigenthümlichkeiten der letztern nimmermehr erklären lassen: schon formell angesehen zeigt sich die Apg. gar nicht als ein rein künstlerisches, aus Einem Gusse frei erzeugtes Werk, und ebenso sind im Einzelnen die Fugen ihrer Zusammensetzung und die ursprünglichen, wenn auch äusserlich abgeschliffenen Formen ihrer Bestandtheile grossentheils noch erkennbar. Diese Schrift setzt vielmehr bereits eine ziemlich entwickelte, theils petrinische, theils paulinische Tradition voraus, beide ohne allen Zweifel ihrem Grundstocke nach schon in schriftlichen Bearbeitungen vorliegend, und die Verarbeitung dieser Quellen durch den Verfasser kann nicht in einer durchaus selbständigen Reproduktion ihres Inhalts mit blos indirekter Quellenbenützung bestanden haben; es scheint im Gegentheil, der Verfasser wolle

absichtlich die Berichte, die er vorfand, theilweise unverändert in seine Darstellung aufnehmen, und nur durch die von ihm getroffene Auswahl, durch den Ton der ganzen Darstellung, durch Auslassungen und Zusätze den bezweckten dogmatischen Eindruck hervorbringen [1]). Noch weit mehr muss diese Be-

1) Zur Begründung dieser Ansicht kann ich hier nur auf einige Hauptzüge hinweisen. Dahin gehört einmal das bereits bemerkte Allgemeine, dass durchaus nicht alle Erzählungen der Apg. aus ihrem dogmatischen Zweck vollständig zu erklären sind. Sehen wir weiter auf das Einzelne, so wird im zweiten Theile (c. 13—28) die bekannte Erscheinung, dass der Verfasser eine Zeit lang (c. 16, 10—18. c. 20, 6 — Schluss) in der ersten Person redet, und namentlich das merkwürdige Ineinanderpassen der Abschnitte c. 16, 10—18. 20, 4—15. 21, 1—17. 27, 1—28, 16. 28, 30 f. am Einfachsten durch die Annahme erklärt werden, dass der Verf. hier wirklich den Bericht von einem Reisegefährten des Apostels vor sich habe, den er aber freilich mit vieler Ungebundenheit erweitert und überarbeitet haben müsste. Auch c. 13 f. scheint ursprünglich ein eigenes Ganzes gebildet zu haben. Im ersten Theil ferner weist auf petrinische Quellen ausser manchen Spracheigenthümlichkeiten von c. 1—5. c. 8. c. 12 (vgl. hierüber Bleek in den Studien und Krit. 1836, 1035—1041), der diesem Theile eigenen Vorliebe für Engelserscheinungen und dem etwas abgerissenen Aussehen der Stücke c. 2, 1—41. c. 3, 1—4, 31. c. 6, 8—7, 60, besonders auch der Umstand hin, dass die Berichte, welche so ganz unverkennbar auf möglichste Verherrlichung der Urgemeinde und vor Allem des Petrus abzielen, nicht wohl freie Produktion des Pauliners sein können, der die Apg. als Ganzes verfasst hat. Was endlich das Verhältniss beider Theile betrifft, so ist der auffallendste Parallelismus zwischen beiden, nach Schneckenburger's ausführlicher Nachweisung besonders, unverkennbar; ebensowenig lässt sich aber auch diess übersehen, dass diese Uebereinstimmung, allen Anzeigen nach, durch Combination und Bearbeitung schon vorhandener Traditionen entstanden ist. So sind namentlich (s. o.) die drei Berichte über Verfolgungen der Urapostel c. 3 f. c. 5, 17—42. c. 12. ohne Zweifel nur verschiedene Versionen Einer Erzählung, welche der Vf. schon vorfand, wohl aus dem Wunsche entstanden, dem leidensvollen Laufe des Paulus ähnliche Bedrängnisse der palästinensischen Apostel gegenüberzustellen; ebenso die Erzählung von der Bekehrung des Cornelius mit ihren Visionen scheint an der Heidenbekehrung und den Ekstasen des Paulus ihr Vorbild zu haben: umgekehrt das paulinische Wunder c. 13, 6 ff. weist auf die Erzählung vom Magier Simon c. 8, 9 ff. zurück, die offenbar ursprünglich der ebionitischen Sage

merkung von dem Evangelium gelten, das selbst in seinem Eingange ausdrücklich erklärt, dass sein Verfasser bereits eine ausgebildete evangelische Tradition, in schriftlichen Denkmalen fixirt, vorfand. Hier können wir, dem Charakter unsers Schriftstellers gemäss, noch weniger, als bei der Apostelgeschichte, eine freie Composition, in der Weise des vierten Evangeliums etwa, erwarten, eben desswegen aber auch nicht das als unsere Aufgabe betrachten, den gesammten Inhalt, sondern nur diess, die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des dritten Evangeliums aus der oben bezeichneten dogmatischen Tendenz desselben zu erklären.

Fasst man nun jene Eigenthümlichkeiten, mit Beseitigung dessen, was der synoptischen Ueberlieferung gemeinsam angehört, in's Auge, so macht sich zunächst die dem Judaismus zugekehrte Seite unsers Evangeliums bemerklich. Gleich den Eingang der evangelischen Geschichte eröffnet hier c. 1, 5—2, 39 eine schon in der Darstellung und Sprache auffallend alttestamentlich gehaltene Erzählung, die auch in ihrem Inhalt ganz auf eine judenchristliche Quelle und ein judenchristliches Interesse zurückweist. Das zwar mag hier nicht in einer dogmatischen Tendenz, sondern in Benützung einer geschichtlichern Quelle seinen Grund haben, dass als der Geburtsort Jesu Nazareth angegeben ist, nicht Bethlehem, wie bei Matthäus, und dass des bethlehemitischen Kindermords nicht erwähnt wird: dagegen finden sich andere Züge, welche den judaisirenden Charakter dieses Abschnitts ausser Zweifel stellen. Der universalistische Zug, den Matthäus durch den Besuch der Magier hereinbringt, ist hier weggelassen, dagegen die Geburt und Familie Jesu mit der des Johannes, des jüdischen Propheten, in eine Verbindung gebracht, von der die andern Evangelisten nichts wissen; die Huldigung, welche dem neugebornen Messias ge-

angehört; ebenso c. 13, 6 ff.; c. 14, 8 ff.; c. 16, 25 ff.; c. 19, 11 f.; c. 20, 9 ff.; c. 19, 6 auf die entsprechenden petrinischen Erzählungen c. 5, 1 ff.; c. 3, 1 ff. 9, 33; c. 12, 6 ff.; c. 5, 15; c. 9, 36 ff.; c. 8, 17 — Erzählungen, von denen es gleichfalls wahrscheinlicher ist, dass sie bei den wundersüchtigen Judenchristen (*Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσι* 1 Cor. 1, 22) als im paulinischen Kreise ihre ursprüngliche Heimath haben.

bührte, wird hier theils von jüdischen Hirten, theils von den gesetzlich frommen Israëliten, Simeon und Hanna dargebracht; an der Bestimmung des Neugeborenen wird (c. 1, 32 f. 54 f. 68 ff. c. 2, 10. 34) das nationale Element ganz überwiegend hervorgehoben, freilich nicht ohne dass (c. 2, 31 f.) über die Ausdehnung jener Bestimmung auf die Heiden ein bedeutender Wink gegeben würde; des gesetzmässigen Eintritts in die jüdische Theokratie durch die Beschneidung, und der Erfüllung der legalen Vorschriften über die Opfer für den Erstgeborenen geschieht c. 2, 21 ff. wohl nicht ohne Absicht Erwähnung; in den gehäuften Angelophanieen c. 1, 11 ff. 28. c. 2, 9. 13 ist der jüdische Geschmack nicht zu verkennen. Auch das Geschlechtsregister c. 3 ist zuverlässig ebionitischen Ursprungs [1]); gleichfalls die älteste judenchristliche Ansicht von der Person Christi finden wir Ev. c. 24, 19. Apg. 2, 22 f. 3, 22 f. 4, 30. (wo *παῖς* bekanntlich = עֶבֶד, vergl. V. 25) 10, 38 reiner, als irgendwo sonst im N. T. dargelegt; eine etwas spätere, aber ebenfalls noch ebionitische Auffassung der Gottessohnschaft Jesu ist die, welche c. 1, 35 vorträgt. Auch sonst macht unser Evangelium dem Ebionitismus mehr als ein Zugeständniss. Dass c. 6, 20—25 die ebionitische Entgegensetzung des *αἰὼν οὗτος* und *μέλλων* [2]) weit entschiedener hervortrete, als in dem entsprechenden Abschnitt des Matthäus, ist auch von Andern bemerkt worden; und nur um so auffallender ist diese Analogie, wenn wir beachten, wie in eben diesem Abschnitt auch die dem Ebionitismus anstössige neue Gesetzgebung der Bergpredigt fehlt, wogegen der Ausspruch über die ewige Dauer des mosaischen Gesetzes (Matth. 5, 18), zwar nicht hier, aber c. 16, 17 aufgenommen ist. Den gleichen Charakter trägt die Ansicht über irdische Güter, welche c. 16, 9—13 durch die Bezeichnung des Reichthums als *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* geäussert ist; wenn vollends ebend. V. 19 ff. der Reiche ohne Weiteres als ein solcher

1) Vgl. Strauss Leben Jesu 3. Aufl. I, §. 27.

2) Vgl. über dieselbe Baur Tüb. Zeitschr. 1836, 3, 131 f. Eine weitere charakteristische Belegstelle hat der angebliche zweite Korintherbrief des römischen Clemens c. 6 in den Worten: *ἔστι δὲ οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλων δύο ἐχθροί.*

behandelt wird, der der ewigen Qual verfallen ist, so kann es hiefür keinen bessern Commentar geben, als die ächt ebionitischen Aeusserungen Jac. 5, 1 f. Clem. Hom. xv, 9 f., mag man sich nun den Reichen der Parabel als einen hartherzigen Reichen denken, oder ihrem Buchstaben gemäss eben nur in seinem Reichthum seine Schuld sehen; denn auch im erstern Fall redet der Evangelist doch so, als ob sich die Verdammungswürdigkeit des Reichen ohne weitere Erklärung von selbst verstände. Als ein minder auffallender Zug verwandter Tendenz mag die Aeusserung c. 7, 4 vgl. mit Apg. 10, 2 angeführt werden. Auch was Lukas c. 5, 19. 8, 44 mit Markus gemeinschaftlich zur Darstellung des Matthäus hinzufügt, könnte eine Vorliebe für Miraculöses verrathen, wie sie der judenchristlichen Parthei vorzugsweise eigen war.

Der Verfasser des dritten Evangeliums selbst jedoch kann kein Ebionite gewesen sein. Den angeführten Zügen treten so viele und wichtige von entschieden entgegengesetztem Charakter gegenüber, dass jene selhst nur noch als eine Ehrenerklärung erscheinen können, die dem Ebionitismus gemacht wird, um dafür von ihm als Gegengabe das weit Bedeutendere, die Anerkennung des paulinischen Universalismus zu verlangen. Dieses Zugeständniss macht der Verfasser nun ohne allen Zweifel mit voller eigener Ueberzeugung; eben das ist das Eigenthümliche seines Standpunkts, wie sich dieser auch in der Apostelgeschichte darstellt, dass der Judaismus hier nicht zum reinen, strengen Paulinismus übergeführt, sondern ebenso dieser vermocht werden soll, jenem das Bürgerrecht in der Kirche einzuräumen. Er ist ein Mann der Vermittlung, der auch den Paulinismus nicht streng durchgeführt hat. Als die wesentliche und nicht aufzugebende Idee desselben erscheint in den Schriften des Lukas fast nur der paulinische Universalismus, der Grundsatz, dass die Heiden nicht weniger, als die Juden, und ohne vorgängigen Uebertritt zum Judenthum, zur Theilnahme am messianischen Reich berechtigt seien. In allem Uebrigen dagegen ist der Verfasser dieser Schriften sehr weitherzig; während Paulus Gesetz und Beschneidung absolut aufgehoben wissen will, wird hier nur für die Heidenchristen Dispensation von denselben

verlangt (Apg. 15); die paulinische Lehre von Sünde und Rechtfertigung tritt Apg. 13, 39. 15, 10 f., und wie wir sehen werden auch im Evangelium nur in unentschiedener, theilweise veränderter Gestalt auf; von der paulinischen Christologie finden sich nur schwache Anklänge. So unvollständig aber dieser Paulinismus auch sein mag, Pauliner ist unser Verfasser darum doch, und den paulinischen Universalismus zur allgemeinen Anerkennung zu bringen ist sosehr der Zweck seiner Schriften, dass auch die Aufnahme einzelner unpaulinischer und das Zurücktreten wichtiger paulinischer Elemente aus dieser universalistischen Tendenz zu erklären ist: selbst wenn er die dogmatischen Voraussetzungen des Universalismus fallen lässt, so geschieht diess nur, um seine praktische Durchführung, die wirkliche Vereinigung von Juden und Heiden zu Einem Ganzen, die Bildung einer allgemeinen Kirche zu erleichtern.

Diese Tendenz zeigt sich unverkennbar schon in den Abschnitten, welche ein theilweises Zugeständniss an den Judaismus enthalten. Als ein solches wurde oben diess bezeichnet, dass die jüdisch theokratische Vorbereitung der Erscheinung Jesu durch die Vorfälle vor und bei der Geburt des Johannes hier so ausführlich und bedeutsam an den Eingang der evangelischen Geschichte gestellt ist. Dieses Zugeständniss wird jedoch sogleich selbst wieder für den universalistischen Zweck des Evangeliums benützt: mit unverkennbarem Nachdruck wird hervorgehoben, dass der jüdische Prophet eben nur die Rolle des Vorläufers spielen sollte (vergl. c. 1, 17. 76 f.); schon im Mutterleibe hat der Täufer (c. 1, 41. 43) auf Jesus als den Höheren hingedeutet, und wenn er eben diese Erklärung, nach der einstimmigen Erzählung der Evangelisten, als Mann wiederholt hat, so wird doch ausser dem vierten Evangelium nur von Lukas ausdrücklich bemerkt, dass er es in der Absicht gethan habe, der Vermuthung, als ob er selbst Christus sei, vorzubeugen. Es soll offenbar gleich hier der Unterschied des Christenthums vom Judenthum, und die überwiegend höhere Dignität des erstern in's Licht gestellt werden. Denselben Zweck hat wohl auch die Erzählung der Apg. c. 19 von den Johannesjüngern, welche erst durch die christliche Taufe und die Hand-

auflegung des Paulus den Geist erhalten. Diese Erzählung hat ausserdem viel Räthselhaftes: die Existenz einer besondern Parthei von Johannesjüngern ist nicht nur sonst ohne geschichtliche Spur, sondern auch die Apg. giebt keine klare Vorstellung von ihnen, da sie einerseits als *μαθηταὶ* und *πιστεύοντες*, das kann doch nur heissen als Christen, behandelt werden, anderntheils weder auf Christum getauft, noch mit seinem Geist ausgerüstet sind. Die Lösung liegt wohl in der Art, wie hier überhaupt das Verhältniss des Täufers zu Christus aufgefasst ist. Die ganze Bedeutung des Johannes geht darin auf, der Vorläufer zu sein; seine Schüler sind daher an sich Christen, aber sie sind noch nicht im vollen Besitz der Wahrheit, ohne die *τελείωσις*. Mit andern Worten: das Judenthum, auch in seiner höchsten Erscheinung, ist noch eine untergeordnete, blos vorbereitende Stufe, seine wahre Bedeutung liegt nur darin, dass es *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* ist.

Gehen wir weiter, so musste gleichfalls ein ebionitischer Bestandtheil des Evangeliums in der Genealogie c. 3 anerkannt werden; aber auch hier ist der Unterschied von der des Matthäus bemerkenswerth, dass Lukas die Genealogie bis auf Adam, nicht blos bis auf Abraham hinaufführt. Gewiss mit Recht bemerkt hierüber schon Chrysostomus [1]): *Λουκᾶς ἅτε κοινῇ πᾶσι διαλεγόμενος καὶ ἀνωτέρω τὸν λόγον ἀνάγει, μέχρι τοῦ Ἀδὰμ προϊών.* Christus soll als der *δεύτερος Ἀδὰμ* bezeichnet werden, eine Idee, die ebenso einer Fraktion des Ebionitismus, als dem Paulus eigenthümlich von der jüdisch partikularistischen zur universalistischen Auffassung des Christenthums eine Brücke bildet.

Verwandte Bedeutung hat wohl auch eine Erzählung, die der Evangelist dem Geschlechtsregister voranstellt, die von dem Auftreten des zwölfjährigen Jesus im Tempel, c. 2, 41 ff. Die neueste Kritik hat gegen diese Erzählung Bedenklichkeiten erhoben, ohne doch über ihre Tendenz einen befriedigenden Aufschluss zu geben. Irren wir uns, oder haben wir hier eine leise Einführung der paulinischen Christologie, eine Andeutung da-

1) Hom. in Matth. 1. vgl. Credner Einleitung S. 143. Gieseler über die Entstehung der Evangelien S. 126.

von, dass das höhere Bewusstsein in Christo nicht, wie die Ebioniten glaubten, erst nachträglich, durch die Mittheilung des Geistes in der Taufe, entstanden, sondern sein ursprünglicher Besitz sei? Dass daneben auch die Tauferzählung steht, kann bei dem Eklekticismus unsers Verfassers um so weniger befremden, da selbst Johannes diese Erzählung aufgenommen hat, deren ursprüngliche Bedeutung doch neben der Logoslehre völlig verloren geht; dagegen mag es unserer Ansicht zur Bestätigung gereichen, dass c. 1, 35 gleichfalls bedeutsam hervorhebt, wie Christus *φύσει υἱὸς θεοῦ* sei, und dass auch in einer spätern Stelle c. 21, 33 die stark subordinatianische Aeusserung fehlt, welche Matthäus und Markus hier mittheilen — ein Umstand, den auch Frühere schon bemerkt, aber zum Theil auf seltsame Art unschädlich zu machen gesucht haben [1].

Weit häufiger und bestimmter jedoch, als in diesen christologischen Andeutungen, tritt die Tendenz des Verfassers in solchen Aeusserungen hervor, welche mehr unmittelbar auf seinen Hauptzweck, die Empfehlung des paulinischen Universalismus, Beziehung haben. Als eine Spur von der Achtung des Evangelisten vor der persönlichen Auktorität des Heidenapostels mag seine Anschliessung an 1 Cor. 11, 23 ff. in dem Bericht über die Einsetzung des Abendmahls, und die Weglassung des *δώδεκα* c. 22, 30, verglichen mit Matth. 19, 28 betrachtet werden [2]. Der Stelle c. 2, 31 f. ist schon oben erwähnt worden. Eine ausdrückliche Polemik gegen jüdischen Partikularismus, ganz im Sinne der paulinischen Unterscheidung von leiblichen und geistigen Abrahamssöhnen (vergl. Röm. 2, 28 f. 4, 11 ff. 9, 6—8. Gal. 4, 21 ff.), legt ausser Lukas (3, 8) auch Matthäus (3, 9) dem Täufer in den Mund (Markus hat sie wohl nicht unabsichtlich weggelassen); diese Stelle mag daher weniger beweisen; noch weniger möchte ich mit Gieseler [3]) auf die Aeusserung c. 19, 9 ein Gewicht legen, da hier nicht, wie

1) Wie Bengel in der Evangelienharmonie durch die Bemerkung: »es scheine, Lukas habe einige Stellen Marci, an denen Theophilus, der ein vornehmer Mann, aber [sic] nicht lang zuvor zum Glauben gekommen war, hätte Anstoss nehmen können, gemildert.«

2) Vgl. hierüber Schnitzer Jahrbb. I, 467.

3) A. a. O. S. 130.

der genannte Gelehrte angiebt, der bekehrte Zakchäus nun als wahrer Abrahamide dargestellt, vielmehr seine Begnadigung selbst von seiner ahrabamitischen Abstammung abgeleitet wird. Dagegen kann ich mir die Worte desselben über c. 4, 16—30[1]) vollkommen aneignen: »Zwar haben auch Markus (6, 1—6) und Matthäus (13, 53—58) diese Erzählung, gehen aber nicht weiter, als zu der allgemeinen Bemerkung, dass ein Prophet nirgends weniger als in seinem Vaterlande geehrt werde. Lukas hat hier eigenthümliche Zusätze zur Erläuterung dieses Ausspruchs« (die Erinnerung an Elias nnd Elisa). »Jetzt wird selbst die Stelle, welche Lukas dieser Erzählnng giebt, bedeutend, und es scheint, als ob er sie desshalb an die Spitze der Thaten Jesu gestellt habe, um durch sie prophetisch die Schicksale des Christenthums anzudeuten, das in seinem Vaterlande übel aufgenommen, und desshalb zu den Heiden gebracht wurde (Röm. 11, 11. 12).« Was heizufügen wäre, ist nur dieses, dass auch diese prophetische Andeutung nicht Selbstzweck ist, sondern dazu dienen soll, die von Paulus ausgegangene Heidenmission, und die Grundsätze, welche der Heidenapostel selbst Röm. 9—11 vertheidigt, durch die eigene ausführliche, und *feierlich* an den Anfang seines Wirkens gestellte Erklärung Jesu zu rechtfertigen.

Diesem Eingang entspricht denn auch der weitere Verlauf. Während die Thätigkeit Jesu hei den zwei ersten Synoptikern, wenige Ausnahmsfälle abgerechnet, auf das jüdische Volk eingeschränkt ist, giebt ihr Lukas ausdrücklich auch auf Heiden und Samariter eine Beziehung, nnd wenn auch jene, Matthäus besonders, Aussprüche Christi über die Ausbreitung des Christenthums unter die Heiden anführen, so tritt in den Reden des dritten Evangeliums dieses Element so sehr in den Vordergrund, dass wir über das eigenthümliche Interesse des Evangelisten hiefür gar nicht im Zweifel sein können.

Was den ersteren Punkt anbelangt, so weiss weder Matthäus noch Markns von einer Berührung Jesn mit den Samaritern; mit Heiden lassen sie ihn zweimal in Verbindnng kommen, in den Erzählnngen vom Hauptmann zu Kapernaum (Matth. 8,

1) A. a. O. S. 127.

5—13, bei Markus fehlt diese Erzählung) und vom kanaanitischen Weibe (Matth. 15, 21—28. Marc. 7, 24—30). Von diesen zwei Erzählungen hat Lukas nur die erstere; wenn er jedoch die zweite weglässt, so geschieht diess ohne Zweifel gleichfalls im Interesse des Universalismus, weil er die partikularistisch lautenden Worte Christi Matth. 15, 24—26. Marc. 7, 27 nicht mit aufnehmen wollte. Dagegen zeigt er uns nun aber Jesus in zwei Fällen mit Samaritern in Berührung, zwei Fälle, von denen der erste (c. 9, 51—56) zwar eine unfreundliche Behandlung von Seite der Samariter berichtet, nur um so mehr aber die unermüdliche Bereitwilligkeit Jesu, sich auch ihnen anzunähern, in's Licht stellt; der andere (c. 17, 11—19) neben der gleichmässigen Güte Jesu gegen Samariter und Juden die grössere Empfänglichkeit der Erstern, in Vergleich mit den Letztern, hervorhebt. Die Hauptsache ist jedoch, dass Jesus dem dritten Evangelium zufolge auch durch einen ausdrücklichen amtlichen Akt die Bestimmung des Evangeliums für alle Völker anerkennt. Die zwei ersten Evangelien wissen nur von zwölf Schülern Christi, die mit apostolischer Vollmacht von ihm ausgesandt wurden. Dass diese Zwölfzahl der der israëlitischen Stämme nachgebildet ist, liegt auf der Hand, und wird auch Matth. 19, 28. Luc. 22, 30 deutlich genug gesagt. Die zwölf Apostel sind zunächst die Gesandten des Messias an sein Volk. So erhalten sie denn auch bei Matthäus (10, 5) die Vorschrift: *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰςέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.* Nur um so beachtenswerther ist es, dass der dritte Evangelist nicht blos dieses Verbot in den beiden Parallelstellen zu Matth. 10, c. 9. und c. 10 übergeht, sondern auch den zwölf Aposteln c. 10 die siebzig Jünger zur Seite stellt. Dass die letzteren ebenso die 70 Völker der Welt repräsentiren sollen, wie jene die 12 Stämme Israëls, darüber kann wohl kaum ein Zweifel obwalten [1]), so wenig sich die Sache auch mathematisch beweisen lässt. Welches Licht dann aber von hier aus auf die ganze Tendenz des Evangeliums fällt, bedarf wohl keiner weitern Erörterung. In der Instruktionsrede

1) Vgl. Gieseler a. a. O. S. 128.

der Siebzig ist namentlich Ein Zug beachtenswerth, der in dem parallelen Abschnitt Matth. 10 nicht vorkommt: die Vorschriften des siebenten und achten Verses. Diese Vorschriften sind nichts Anderes als die Regeln, von denen Paulus bei seiner Missionsthätigkeit ausgieng. Wenn V. 7 den Ausgesandten die Erlaubniss ertheilt wird: *ἐσθίειν καὶ πίνειν τὰ παρ' αὐτῶν, ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ ἐστι*, so nimmt dasselbe Recht Paulus 1 Cor. 9, 5 ff. (1 Tim. 5, 18 möchte ich wegen seines verdächtigen Ursprungs nicht anführen) für die christlichen Lehrer in Anspruch. Wenn weiter geboten wird: *μὴ μεταβαίνετε ἐξ οἰκίας εἰς οἰκίαν*, so liegt es nahe genug, dabei an Erklärungen, wie 2 Cor. 10, 16. Röm. 15, 20, und an eine stillschweigende Polemik gegen die auch 2 Thess. 3, 6 ff. 1 Tim. 5, 13. 2 Tim. 3, 6 gerügten Unordnungen zu denken. Lesen wir endlich V. 8 die Vorschrift: *ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν*, so ist für ihre Erklärung wohl nicht mit Unrecht an 1 Cor. 10, 27 (*πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε*) erinnert worden [1]), in welchem Falle sich dann aber die Worte auf einen Gegensatz beziehen, der zur Zeit Jesu noch nicht vorhanden war, sondern erst durch die Ausbreitung des Christenthums unter die Heiden entstanden ist.

Wohl noch schlagender, als in diesen Zügen, tritt die oben angegebene Tendenz des dritten Evangeliums in einer Reihe von Aussprüchen hervor, die ihm allein unter den Evangelien eigenthümlich sind. Auch Matthäus hat c. 8, 11 f. 28, 19. 21, 43 Erklärungen über die universelle Bestimmung des messianischen Heils, von denen Lukas die zwei ersteren c. 13, 28 f. 24, 47 gleichfalls giebt, die dritte wohl desswegen weggelassen hat, weil sie ihm für seinen irenischen Zweck zu schroff lautete. Ausser diesem Gemeinsamen hat nun aber das dritte Evangelium auch noch als sein ausschliessliches Eigenthum verschiedene Reden, welche theils die allgemeine dogmatische Voraussetzung des paulinischen Universalismus, theils diesen selbst unmittelbar, sei es nun mit ausdrücklichen Worten, oder in parabolischer Form, aussprechen.

Unter den Stellen der erstern Art mag hier zunächst der

1) Von Gieseler a. a. O. S. 128.

Aeusserung c. 17, 20 f. erwähnt werden, wo das Reich Gottes als ein innerliches, geistiges beschrieben wird. Schon diese Anschauung vom messianischen Reich ist mit dem jüdischen Partikularismus unverträglich; ist dieses ein geistiges, so kann auch die Theilnahme daran nur vom geistigen Zustande, nicht von dem Aeusserlichen der Nationalität abhängig gemacht werden. — In näherer Beziehung zu der Hauptstreitfrage zwischen Paulinismus und Judaismus steht die vielbesprochene Erklärung c. 17, 7—10: Wenn Ihr Alles gethan habt, sprechet, wir sind unnütze Knechte gewesen. Ich möchte diesen Ausspruch zwar nicht, wie man gewöhnlich thut, mit den paulinischen Aeusserungen über das Ungenügende der menschlichen Werke schlechthin identificiren; die Verwerfung der Werkgerechtigkeit beruht hier auf einem andern Grunde, als bei Paulus, nicht auf der Einsicht in die Unvollkommenheit alles menschlichen Thuns, sondern auf der Erinnerung an das absolute Herrscherrecht Gottes, dem gegenüber der Mensch nie einen Anspruch erheben kann. Aber doch ist offenbar, dass diese Aeusserung mit den paulinischen wenigstens in der allgemeinen Tendenz zusammentrifft, den Dünkel der Gesetzesgerechtigkeit, dieses erste Hinderniss, das der Anerkennung der paulinischen Grundsätze im Wege stand, niederzuschlagen. — Denselben Zweck hat auch der Satz c. 12, 47 f.: wer seines Herrn Willen weiss und nicht thut, wird viele Schläge bekommen, wer ihn aber nicht weiss, wenige. Offenbar soll hier der Erhebung der Juden über die Heiden in ähnlicher Weise, wie Röm. 2, 12. 17 ff. begegnet werden. — Als besonders charakteristisch sind endlich hier noch einige Abschnitte anzuführen, welche die Barmherzigkeit Gottes gegen bussfertige Sünder, und den Vorzug der letztern vor den stolzen Selbstgerechten zum Inhalt haben. Ausser den unten noch zu besprechenden Stücken gehören hieher die Parabeln von der verlornen Drachme c. 15, 8—10, vom Zöllner und Pharisäer c. 18, 9—14, die Erzählungen von Zakchäus c. 19, 1—10 und vom Schächer am Kreuz c. 23, 39—43; auch der ihm mit den sämmtlichen Evangelisten (Matth. 26. Marc. 14. Joh. 12) gemeinsamen Erzählung von der Salbung Jesu durch ein Weib hat Lukas (7, 36—50) dadurch eine eigenthümliche Wendung

gegeben, dass er den Σίμων ὁ λεπρός des Matthäus und Markus zu einem Pharisäer, das Weib dagegen zu einer Sünderin macht, und den Streit nicht die Verschwendung des Weibs, sondern die Herablassung Christi gegen sie betreffen, und nicht zwischen Jesus und den Jüngern, sondern zwischen ihm und dem Pharisäer geführt werden lässt. Hiemit ist die Bedeutung der Erzählung vollkommen verändert. Nur um so deutlicher tritt aber dadurch das Interesse hervor, welches der dritte Evangelist hat, die vorzugsweise Befähigung reuiger Sünder für's Reich Gottes durch die bestimmtesten und wiederholtesten Erklärungen Christi selbst zur Anerkennung zu bringen. Dieses Interesse selbst aber, worin anders könnte es seinen geschichtlichen Grund haben, als in der Stellung, die der Evangelist als Pauliner einer antipaulinischen, judaistischen Parthei gegenüber einnahm?

Doch nicht blos durch diese allgemeinen dogmatischen Aeusserungen verräth das dritte Evangelium seine Tendenz; es enthält auch eine Anzahl Reden, die sich unmittelbar auf das Verhältniss der Heiden- und Judenchristen beziehen, und wenn die bisherige Exegese nur beim kleineren Theil derselben *diese* Beziehung entdeckt hat, so geschah diess nur, weil man ohne einen festen Gesichtspunkt für die Auffassung des Evangeliums an seine Erklärung gieng, und desshalb verhülltere, darum aber nicht minder wichtige Andeutungen nicht im Lichte des Ganzen zu betrachten wusste.

Um uns zunächst über den angegebenen historischen Hintergrund des Evangeliums im Allgemeinen zu orientiren, sò giebt hierüber die merkwürdige Aeusserung c. 21, 24 den erwünschtesten Aufschluss. Jesus redet hier, wie Matth. 24, 21. Marc. 13, 19, von der Bedrängniss Jerusalems in der Zeit vor seiner Wiederkunft. Während aber die beiden andern Synoptiker, vielleicht mit Anschliessung an ältere Quellen, der ihnen nicht unbekannten (Matth. 24, 2. Marc. 13, 2) Zerstörung Jerusalems hier nicht deutlich erwähnen, so redet der dritte Evangelist nicht nur hier, wie c. 19, 41 ff. 23, 28 ff. ganz bestimmt von der Eroberung der Hauptstadt und der Zerstreuung des Volks, sondern er macht auch den bemerkenswerthen Zusatz: dieses Elend werde dauern

ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν. Dieser Zusatz erinnert zunächst an die Worte des Paulus (Röm. 11, 25): ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰςέλθῃ, und vielleicht haben auch diese dem Evangelisten vorgeschwebt: offenbar setzt aber seine Aeusserung einen andern geschichtlichen Standpunkt voraus, als die des Paulus. Dieser redet nur von dem Erfolge, der Heidenbekehrung, ohne über die Zeit dieses Erfolgs etwas zu bestimmen: Lukas, wenn er von καιροὶ ἐθνῶν redet, bis zu deren Ende das Unglück der jüdischen Nation dauern werde, verräth deutlich das Bewusstsein, dass die Parusie Christi erst längere Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zu erwarten sei. Dieses Bewusstsein aber, das dem Paulus noch ebensosehr, wie dem Apokalyptiker abgeht, kann nur die Frucht von dem längeren Nichteintreffen der eschatologischen Erwartung gewesen sein (vergl. 2 Petr. 3, 4 ff.): wenn Lukas von der Zerstörung Jerusalems bis zur Parusie noch längere Zeit (καιροί) verfliessen lässt, so kann er auch nur längere Zeit nach jenem Ereigniss, frühestens am Ende des ersten Jahrhunderts, ohne Zweifel aber später, geschrieben haben. Auffallend ist dabei freilich, dass er auch wieder Erklärungen hat, in denen die Parusie mit aller Bestimmtheit für das nächste Menschenalter nach Jesus geweissagt wird (c. 9, 27. 22, 32). Aber diese hat er (vgl. Matth. 16, 28. 24, 34. Marc. 9, 1. 13, 30) aus der vorgefundenen evangelischen Ueberlieferung aufgenommen, wie er sie sich nun auch zurechtgelegt haben mag; sie können daher für sein Alter nichts beweisen; wogegen den ihm eigenthümlichen Zusätzen, solchen wenigstens, die ihrer Natur nach nicht aus älteren Quellen stammen können, eine solche Beweiskraft unläugbar zukommt.

Durch dss Vorstehende ist vorerst dieses gewonnen, dass wir es begreiflich finden werden, wenn der dritte Evangelist von Verhältnissen redet, von denen freilich zur Zeit Jesu selbst noch nicht gesprochen werden konnte. Sein Standpunkt gehört einer Zeit an, in welcher sich das Christenthum längst über die heidnische Welt ausgebreitet hatte, nur um so eifersüchtiger aber das von den Heiden überflügelte Judenthum sein ausschliessliches, oder doch vorzugsweises Anrecht an's messianische Heil zu wahren strebte; aus den Verhältnissen dieser

Zeit werden wir uns Aeusserungen zu erklären haben, von deren Vorkommen im Munde Jesu die sonstige Ueberlieferung nichts weiss.

Zu diesen zählen wir zunächst schon c. 10, 25—37 die schöne Parabel vom barmherzigen Samariter. Die universalistische Tendenz dieser Erzählung ist vielfach bemerkt worden, und liegt auch klar am Tage. Dem rechthaberischen Gesetzesgelehrten, der zweifelt, wo er seinen Nächsten zu suchen habe, wird gesagt, dass in dieser Beziehung die Nationalität keinen Unterschied mache, der menschenfreundliche Samariter (d. h. der Heide — denn dem Juden galten die Samariter für Heiden) mit mehr Recht als der Bruder des Juden betrachtet werde, als der hartherzige Israëlite, und möge dieser auch Priester und Levite sein. Es soll nun nicht in Abrede gezogen werden, dass diese Lehre auch im Munde Jesu selbst vollkommen passend ist, und Anlass genug hat. Aber wenn doch weder Matthäus noch Markus ihrer erwähnen, wenn überhaupt (s. o.) nur der dritte Synoptiker von einer freundlichen Annäherung Jesu zu den Samaritern zu berichten weiss, so muss wenigstens die Vermuthung erlaubt sein, dass er, wie für die übrigen, so auch für diese Erzählung ein besonderes Interesse gehabt habe. Und dieses liegt in der That in der Zeit des Evangelisten nahe genug. War es denn nicht eben diese Zeit, in der auch nach der richtig verstandenen Apostelgeschichte die *νομικοὶ* unter den Christen sich weigerten, Heiden ohne vorgängigen Uebertritt zum Judenthum als ihre Nächsten, ihre Brüder in Christus, anzuerkennen? und werden wir wohl fehlgehen, wenn wir aus der Rücksicht auf eben dieses Verhältniss das Vorkommen unserer Erzählung bei dem einzigen Lukas ableiten?

Ein weiteres Datum verwandter Art bietet c. 15, 11—32 in der Erzählung vom verlorenen Sohn. Man nimmt diese Erzählung zwar gewöhnlich nur in der allgemeineren Bedeutung, das Verhalten Gottes zum reuigen Sünder im Gegensatz des stolzen Gerechten darzustellen, oder wenn man eine speciellere Beziehung sucht, so denkt man dabei an Pharisäer und Zöllner. Weit natürlicher ist aber doch die Deutung der beiden Söhne auf Juden und Heiden in ihrem Verhältniss zum messianischen

Heil. Der jüngere Sohn, der sich von Hause verirrt, und sein Erbe in Wollust verprasst, dann aber in demüthiger Reue zurückkehrt, ist gewiss das treffendste Bild der Heidenwelt, deren πλάνη Paulus z. B. Röm. 1. 2 mit ganz entsprechenden Zügen schildert, wie denn derselbe auch von der Umkehr zu Gott Röm. 6, 13 die gleichen Ausdrücke gebraucht, wie Lukas V. 32. Der ältere Sohn vollends, der Erstgeborne, der viele Jahre lang dem Vater dienstbar gewesen ist, ohne doch einen Lohn dafür zu bekommen, und der sich nun weigert, zu dem zurückgekehrten Bruder hineinzutreten — in diesem ist das jüdische Volk kaum zu verkennen, das ja schon im A. T. (z. B. Deut. 32, 6. Jes. 64, 7) ausschliesslich der Sohn Gottes genannt wird, das in der langen, unfruchtbaren Knechtschaft unter dem Gesetze gestanden war, und nun so eifersüchtig grollte, als es die zurückgekehrten Verirrten aus der Heidenwelt reichlicher, als sich selbst, mit den messianischen Gütern bedacht sah. Diese Deutung ist freilich im Texte des Lukas nicht mit ausdrücklichen Worten angedeutet; er lässt die Parabel aus Anlass ungünstiger Urtheile von Pharisäern über den Umgang Jesu mit den Zöllnern gesprochen werden. Diess kann aber nichts beweisen: sollte in den Verhältnissen der evangelischen Geschichte der Anlass zu einer solchen Belehrung gesucht werden, so musste man sich freilich an den Gegensatz von Zöllnern und Pharisäern halten; damit ist aber gar nicht ausgeschlossen, dass dieser selbst dem Evangelisten nur ein Typus für den umfassendern, später hervorgetretenen, von Heiden- und Judenchristen ist. Selbst der Vorwurf der Pharisäer gegen Jesus (ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προςδέχεται, καὶ συνεσθίει αὐτοῖς) weist ja ganz auf den Anstoss, den nach Gal. 2, 12. Apg. 11, 3 die streng jüdisch Gesinnten an dem Verkehr mit Heiden nahmen. Könnte man aber auch, die Erzählung für sich genommen, im Zweifel sein, ob sie auf Heiden und Juden, oder auf Zöllner und Pharisäer zu deuten sei, so wird doch für jenes die allgemeinere Erwägung entscheiden, dass der Evangelist das, was er den vorgefundenen evangelischen Erzählungen beifügte, doch nicht ohne ein eigenthümliches Interesse beigefügt haben kann; dieses Interesse kann aber nicht das blos theoretische der geschichtlichen

Vollständigkeit gewesen sein; ein solches hatte die christliche Litteratur jener Zeit theils überhaupt nicht, theils wissen wir bereits, dass wenigstens Lukas nicht ohne dogmatischen Zweck geschrieben hat. Zeigt sich nun ein solcher, der zur Deutung unserer Erzählung vollkommen passt, und mit der ganzen übrigen Eigenthümlichkeit des Evangeliums auf's Beste übereinstimmt, so werden wir das Recht haben, aus diesem den vom Schriftsteller beabsichtigten Sinn der Parabel zu entnehmen. Ein solcher Zweck liegt aber nur in der Beziehung der Erzählung auf das Verhältniss von Heiden- und Judenchristen; das der Zöllner und Pharisäer hatte zur Zeit des dritten Evangelisten längst kein praktisches Interesse mehr.

Aus dem angegebenen Gesichtspunkt ist nun auch ohne Zweifel eine Lehrerzählung zu deuten, bei deren Erklärung man bisher allgemein an ganz Anderes gedacht hat: die von Lazarus und dem reichen Manne, c. 16, 19—31. Nach gewöhnlicher Ansicht soll diese Erzählung nur den allgemeinen Gedanken ausdrücken: Selig die Armen, wehe den Reichen! und dieser Sinn bleibt auch, wenn man der vermeintlichen (in Wahrheit jedoch auf V. 1—13 bezüglichen) Andeutung des 14. V. gemäss eine specielle Richtung derselben gegen pharisäische Geldgier annimmt. Es fragt sich jedoch, ob der Zweck der Erzählung hiemit erschöpft und nicht auch hier eine tiefer liegende Beziehung auf das Verhältniss der zwei religiösen Partheien anzunehmen ist. Und das Letztere wird wahrscheinlich, wenn wir bemerken, dass sich jeder Zug der Parabel ganz ungezwungen einer solchen Deutung darbietet. Der reiche Mann für's Erste kann zwar allerdings nur einfach einen solchen bezeichnen, der reich an irdischen Gütern ist, er kann aber auch recht wohl Symbol derer sein, welche im Geistigen, an göttlicher Offenbarung reich sind. Noch näher liegt diese Bedeutung bei dem Armen, der, den Hunden gleich geachtet, die Brosamen aufsammelt, die von des Reichen Tische fallen. Ganz mit demselben Bilde wird ja bei Matthäus (15, 27) und Markus (7, 28) das Verhältniss der heilsbegierigen Heiden zu den Israëliten dargestellt. Bei Lukas fehlt die Erzählung, in welcher sich diese Darstellung findet; um so mehr mochte er diese selbst

in anderem Zusammenhang hier geben. Weiter erklärt sich bei unserer Fassung der anstössigste Zug der Parabel, diess, dass der Reiche um seines Reichthums willen unmittelbar verdammt, der Arme wegen seiner Armuth beseligt wird. Diese Züge auf's geistige Gebiet übergetragen, verlieren sie ihr Anstössiges; die Juden, welche in ihrem Reichthum an gesetzlicher Offenbarung befriedigt sind, gehen ebendarum des Heils verlustig; die Heiden, die geistlich Armen, die sich vom Reichthum der Juden zu sättigen begehren, erlangen es. Was aber unserer Deutung besonders zu Statten kommt, ist der Schluss der Parabel. Wenn hier der Reiche und seine Brüder ohne alle vorgängige Andeutung als solche behandelt werden, die Mosen und die Propheten haben, wenn gar die ganze Spitze der Parabel in den Satz gelegt wird: *εἰ Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδὲ ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ πεισθήσονται*: lautet diess nicht wie eine ausdrückliche Erklärung darüber, dass der eigentliche Sinn der Parabel in einer Belehrung über das Verhältniss derer, die Moses und die Propheten haben, zum Glauben an den Auferstandenen gesucht werden muss? Das Vergehen der Reichen kann nach diesem nur darin bestehen, dass sie dem Moses und den Propheten nicht glauben, was sie dem Auferstandenen vielleicht eher geglaubt hätten. Was soll aber dieses sein? die Verpflichtung zu mildthätiger Anwendung irdischer Güter? Aber von dieser ist in der ganzen Parabel mit keinem Wort die Rede; der Reiche wird nur wegen seines Reichthums gequält. Der Unglaube und Ungehorsam kann sich daher nur auf das beziehen, woran der christliche Leser ohnedem zunächst denken musste, wenn von der *μαρτυρία* eines Auferstandenen die Rede war: die Reichen sollen Arme werden, sollen ihre Gesetzesgerechtigkeit gegen den einfachen Glauben der Armen, der Christen hingeben — die *μετάνοια*, die V. 30 von ihnen verlangt wird. Ihr Fehler bestand darin, dass sie sich durch Moses und die Propheten hiezu nicht haben bewegen lassen, sondern im Vertrauen auf diesen ihren Besitz herrlich und in Freuden gelebt haben; dieselben Fehler, wird gesagt, würden sie auch begeben, wenn Einer von den Todten auferstände.

Eine beachtenswerthe Bestätigung erhält diese Erklärung noch durch einen unscheinbaren Zug der Parabel. Der Reiche hat (V. 28) fünf Brüder. Diese Zahl kann willkührlich erscheinen; bei unserer Erklärung erhält jedoch auch sie eine Bedeutung. Die fünf Brüder des Reichen, d. h. des ungläubigen Judenthums, sind nicht anders aufzufassen, als die fünf Männer der Samariterin bei Johannes [1]): sie sind entweder mit diesen identisch, also die fünf samaritanischen Völkerschaften, oder, wenn man daran Anstoss nimmt, dass die Samariter als Brüder der Juden aufgezählt würden, die fünf jüdischen Sekten, welche übrig bleiben, wenn wir von dem Verzeichniss des Hegesipp (bei Euseb. K.G. IV, 22) die Samariter und die Pharisäer abziehen — die letzteren müssten dann nämlich in dem gestorbenen Reichen dargestellt sein. Auch sonst ist Johannes, wie wir bald sehen werden, der einzige Commentator des Lukas, der den Sinn dieser Erzählung erkannt hat.

Doch nicht blos diese parabolischen Erzählungen bieten sich dieser Erklärung dar; dieselbe Bedeutung hat wohl auch eine Erzählung, die mit dem Anspruch der Geschichtlichkeit auftritt, c. 10, 38—42 über Maria und Martha. Beachtet man hier, welcher Nachdruck auf das »Eins ist Noth« gelegt, wie entschieden dem Erfassen des Einen gegenüber das *τυρβάζειν περὶ πολλά* herabgesetzt wird, wie bedeutsam noch am Schlusse die Versicherung steht, dass Maria das gute Theil erwählt habe, und es auch, trotz aller Einreden der Schwester, behalten solle — hat man sich zugleich durch das Bisherige von dem dogmatischen Interesse überzeugt, durch welches die ganze Darstellung unseres Evangeliums bestimmt ist, so wird man es gewiss nicht für übertrieben halten können, wenn wir auch in dieser Erzählung mehr, als nur ein idyllisches Familiengemälde oder auch eine allgemeine Abmahnung von der Sorge für's Aeusserliche zu finden glauben. Die Martha, die sich um viele Dienstleistungen abmüht, ist das Judenthum, oder sofern sie Christus bei sich aufgenommen hat, das Judenchristenthum, das in end-

1) Deren richtige Erklärung Hengstenberg Beitr. zur Einl. in's A. T. II, 24 gegeben hat.

loser gesetzlicher Werkthätigkeit das Heil sucht; Maria, die in stiller Hingebung zu den Füssen Christi sitzt, ist das paulinische Christenthum, dem es nur um das Eine, die glaubige Aufnahme des Heils, zu thun ist. Wie Martha hier der Maria wegen ihrer Unthätigkeit Vorwürfe macht, so erhob eben damals der Ebjonitismus, wie ausser allem Andern schon der Jakobusbrief zeigt, den gleichen Vorwurf gegen das Glaubenschristenthum der Pauliner, den Vorwurf träger Unthätigkeit in Beziehung auf's Reich Gottes. Diesem zu begegnen lässt der Evangelist hier den Herrn selbst die Entscheidung geben, dass es nur auf das Eine, die glaubige Hingabe an ihn, ankomme, und dass die, welchen es darum zu thun ist, im Besitze des Heils bleiben sollen. Dass auch hier Johannes den Sinn seines Vorgängers durchschaut hat, wird sich uns zeigen, wenn wir schliesslich noch das Verhältniss des dritten Evangeliums zum vierten kurz in's Auge fassen.

Es ist dieses zunächst im Allgemeinen das einer weitgehenden Differenz, derselben, die überhaupt zwischen der synoptischen und der johanneïschen Darstellung stattfindet. Das schriftstellerische Verfahren, dasselbe im Grossen betrachtet, ist hier das aprioristische, aus der dogmatischen Idee heraus die Geschichte zu konstruiren, dort das empirische, welches die Tradition wiedergiebt, um durch sie zum dogmatischen Glauben zu führen; die Grundidee hier der menschgewordene Logos, dort der geisterfüllte Prophet, der Messias; die Thätigkeit Christi hier die gleichförmige Selbstdarstellung des Logos in seiner göttlichen Erhabenheit, dort die konkrete, praktische Wirksamkeit des Volkslehrers, und was der Züge mehr sind, in denen sich der vielbesprochene Gegensatz ausprägt. Innerhalb dieses Gegensatzes jedoch steht Lukas dem vierten Evangelisten am Nächsten, und kann in gewissem Sinne als sein Vorgänger innerhalb des synoptischen Kreises bezeichnet werden. — Einer der jüngsten Sprecher in der johanneïschen Frage hat die Richtung des vierten Evangeliums treffend als eine vermittelnde charakterisirt, »und zwar vom heidenchristlichen Standpunkt aus vermittelnd zwischen Judenchristenthum und Heidenchristenthum« [1]).

1) Schwegler, Montanismus S. 204.

Eben diese vermittelnde Richtung, und zwar gleichfalls vom heidenchristlichen, oder genauer paulinischen Standpunkt aus, haben wir auch beim dritten Evangelium bemerkt. Der Charakter beider ist darum noch nicht derselbe: bei Lukas sind die Gegensätze mehr nur äusserlich, eklektisch vereinigt, bei Johannes haben sie sich innerlich durchdrungen; die leitende Idee von jenem ist daher auch nur die äussere Einheit aller Christen, der Universalismus, von diesem ihr inneres Einswerden mit Christus und dadurch untereinander. Nur darf über dieser Differenz die Verwandtschaft der beiden Schriftsteller nicht übersehen werden: das dritte Evangelium ist seiner dogmatischen Tendenz nach eine Vorbereitung für die tiefere Lösung der Aufgabe, welche das vierte gegeben hat. — Daher denn auch im schriftstellerischen Verfahren eine Aehnlichkeit zwischen beiden. Zwar geht Lukas noch überwiegend von der Tradition aus, aber doch behandelt er diese bereits mit verhältnissmässiger Freiheit; die Geschichte beginnt bei ihm, nicht blos unwillkührlich, wie bei seinen Vorgängern, sondern mit künstlerischer Absicht zum blossen Träger der Idee herabgesetzt zu werden; auch in der allegorischen Symbolik, diesem charakteristischen Zug im vierten Evangelium, ist er diesem, wenn wenigstens unsere obigen Deutungen richtig sind, vorangegangen.

Demgemäss werden nun auch manche Uebereinstimmungen im Einzelnen nicht befremden. — Es wurde oben bemerkt, dass Lukas den blos vorbereitenden Charakter des Täufers Johannes weit stärker, als die übrigen Synoptiker, betont hat. Noch weiter geht in dieser Beziehung bekanntlich der vierte Evangelist, bei dem der Vorläufer seinen harten Eliascharakter ganz aufgegeben hat, um in reiner Hingebung auf das Lamm hinzuweisen, das der Welt Sünde trägt, und sich zu freuen, wenn Christus wächst, er aber abnimmt. Lukas bildet so schon hier den Uebergang von der synoptischen zur johanneïschen Darstellung. Auch noch in einem einzelnen Zuge zeigt sich dieses. Während die Synoptiker gemeinschaftlich den Täufer auf die Feuertaufe Christi, als seines grösseren Nachfolgers, hinweisen lassen, ist doch Lukas der Einzige, der als Anlass dieser Frage die Vermuthung des Volks angiebt, dass wohl Jo-

hannes der Messias sein möchte. Im vierten Evangelium ist dieser Anlass c. 1, 19 zu einer förmlichen Anfrage des Synedriums bei dem Täufer fortgebildet. — Einen zweiten Vergleichungspunkt bildet das Verhältniss Jesu zu den Samaritern. Während Matthäus und Markus hierüber ganz schweigen, weiss Lukas von vorübergehenden, wenigstens von Seiten Jesu freundlichen, Berührungen mit den gehassten Nachbarn, und Johannes c. 4 lässt ihn nicht nur die tiefsten Wahrheiten seiner Lehre einer Samariterin offenbaren, sondern auch in diesem Lande reiche Erndte finden. — In welchem Verhältniss der hierin an's Licht tretende Universalismus des Lukas zu der Tendenz des vierten Evangelisten stehe, ist bereits bemerkt worden; es mag daher hier genügen, auf einige ausdrückliche Erklärungen des Johannesevangeliums, wie c. 10, 16. 17, 20 f. 12, 20—24. 32 zu verweisen. — Mit dem Universalismus hängt bei Lukas die geistigere Fassung der *βασιλεία θεοῦ* zusammen. Wie sehr dieses Moment bei Johannes hervortritt, braucht nicht erst durch Stellen, wie c. 4, 23. 18, 35 erwiesen zu werden. Die letztere Aeusserung namentlich hat mit Luc. 17, 21 eine vielleicht mehr als blos zufällige Aehnlichkeit. — Am Auffallendsten jedoch verräth sich der Zusammenhang zwischen dem dritten und vierten Evangelium in den zwei Erzählungen von Maria in Bethanien und von Lazarus. Schon das ist wohl nur aus unmittelbarer Benützung des dritten Evangelisten durch den vierten zu erklären, dass diese beiden die einzigen sind, welche von den Schwestern in Bethanien überhaupt etwas wissen. Weiter ist auch die Charakteristik beider in beiden Schriften auffallend übereinstimmend; die Art, wie sie sich Joh. 11, 20 f. 32 benehmen, entspricht ganz dem Charakter, den ihnen Lukas beilegt. In einem ähnlichen zartgehaltenen Verhältniss zu Jesus erscheint wohl auch die magdalenische Maria Joh. 20, 16 nur darum, weil sie dem Evangelisten, trotz ihres Beinamens, mit Maria von Bethanien wieder zusammenfliesst. Aber auch der Zug, welcher zunächst befremden könnte, dass dieselbe Maria von Johannes (12, 3) auch wieder mit der Frau, die Jesus salbte, und mithin der Sünderin des Lukas identificirt wird, ist dem Sinne des letztern gar nicht zuwider. Ihrer allgemeineren Be-

deutung nach sind beide wirklich identisch, beide repräsentiren die glaubige Hingebung an Jesus im Gegensatz gegen jüdisch-pharisäische Werkgerechtigkeit. Es lässt sich nicht bestimmen, inwieweit diess dem vierten Evangelisten ausdrücklich bewusst war, aber unwahrscheinlich ist es nicht, dass eben das Gefühl von dieser Identität ihrer Bedeutung ihn zu seiner Combination bewog, wiewohl freilich die Maria bei ihm nicht als Sünderin erscheinen kann. — Mit Maria und Martha bringt nun das vierte Evangelium den Lazarus als ihren Bruder in Verbindung. Es ist nur Eine Stimme darüber, dass dieser von dem Lazarus des Lukas durchaus verschieden sei. Aber es fragt sich, ob mit Recht. Die Parabel des Lukas schliesst mit dem Satze: die, welche Mose und den Propheten nicht geglaubt haben, würden auch nicht glauben, wenn Lazarus von den Todten auferstände. Das 11te Kap. des Johannes führt aus, die Juden (wie sie nach c. 5, 39—47 dem Moses nicht geglaubt haben) glaubten nicht als Lazarus auferstand. Wer sieht hier nicht den Fortschritt vom hypothetischen Ausspruch zum kategorischen, von der Parabel zur Geschichte? Und ebensowenig wird nun das befremden können, dass Lazarus gerade der Familie in Bethanien beigegeben ist. Der Lazarus des Lukas hat ja die gleiche Bedeutung wie Maria; so mochte ihn denn Johannes füglich als ihren Bruder aufführen. — Auch noch in einer andern Beziehung hat übrigens der vierte Evangelist hier auf der Grundlage des dritten fortgebaut. Die drei in den Evangelien erzählten Todtenerweckungen bilden ganz unverkennbar einen Klimax des Wunderbaren. Wie bezeichnend nun, dass von diesem Klimax Matthäus und Markus in der Erzählung von der Tochter des Jairus nur das unterste Glied haben, Lukas in der von dem Jüngling zu Nain das Mittelglied hinzufügt, Johannes durch den Bericht über Lazarus die höchste Stufe erreicht, neben der aber die vorangehenden nothwendig wegfallen müssen, wenn die Todtenerweckung, als das letzte und höchste Wunder, die Thätigkeit Christi und den Unglauben der Juden auf ihren Wendepunkt führen soll.

Ich zweifle nicht, dass die vorstehende Ausführung mehr Widerspruch als Beifall finden werde; ich bin auch gar nicht

der Meinung, hier lauter unumstössliche Thatsachen ausgesprochen zu haben: aber das glaube ich, dass sich die hier vorgetragene Ansicht vom dritten Evangelium im Ganzen um so gewisser bestätigen werde, je mehr man sich gewöhnt, auch die Theile des Kanon mit unbefangenem geschichtlichem Blick zu betrachten, und in eine historische Gesammtanschauung einzufügen. Wird die einzelne Erscheinung isolirt, so lassen sich jeder Wahrscheinlichkeit hundert Möglichkeiten entgegensetzen; fragt man dagegen immer zugleich nach der Stellung, welche das Einzelne im Zusammenhang des Ganzen einnimmt, so genügt es nicht mehr, gegen eine geschichtliche Combination zu zeigen, dass sie nicht mathematisch erwiesen sei, sondern darauf kommt es an, eine Gesammtansicht aufzustellen, aus der sich alles Einzelne besser erklärt, als aus der, welche man bestreiten will.

(Einige weitere Artikel in einem der nächsten Hefte.)

II.

Uebersichten und Kritiken.

Die Bearbeitungen der protestantischen Dogmatik aus den Jahren 1840 und 1841.

(Schluss.)

D. Die Hegel'sche Linke. Strauss und Feuerbach.

Ist an den bisher dargestellten dogmatischen Richtungen, neben aller sonstigen Verschiedenheit derselben, doch als ihr gemeinsamer Mangel die grössere oder geringere Vernachlässigung des kritischen Elements, die unberechtigte Vermischung moderner und antiker Standpunkte hervorgetreten, so zeigt uns der gegenwärtige Artikel die reichliche, den Meisten nur allzu

reichliche Ergänzung dieses Mangels in zwei epochemachenden Werken, die darum auch auf ausführlichere Besprechung, als die übrigen, ein Recht haben.

Feuerbach und Strauss sind zwei Männer, deren schriftstellerischer Charakter, wie ihre Wirkung auf die Zeit, durch höchst beachtenswerthe Berührungs- und Differenzpunkte zur Vergleichung auffordert. Beide in der Schule der Hegel'schen Philosophie gebildet, beide mit seltenem Geist und Talent ausgerüstet, von durchschlagendem Scharfsinn, gründlich gelehrt, Meister der Sprache und Darstellung, beide endlich erfüllt mit der Begeisterung und dem Muthe rücksichtsloser Wahrheitsliebe, mussten sie sich um so stärker zum Berufe des Kritikers hingedrängt finden, je unverantwortlicher gerade dieses Element in der ihrem Auftreten unmittelbar vorangehenden Zeit von der Mehrzahl ihrer philosophischen Glaubensgenossen ignorirt wurde. Strauss hat diesen Beruf von Anfang an als seine eigentlichste Aufgabe ergriffen: von Feuerbach konnte es erst scheinen, als würde ihn seine Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie vom theologischen Gebiete ferne halten; aber die Philosophie selbst, durch ihre Verwicklung mit der Theologie, führte ihn zu dieser, und als wollte er die Schuld der bisherigen Versäumniss mit Einem Male abtragen, ist er in der kritischen Zerstörung des Positiven um so viel weiter gegangen, als sein Vorgänger, dass es bei seinen entschiedenen Anhängern bereits zur Gewohnheit geworden zu sein scheint, als die Bergparthei, im Bewusstsein ihrer höheren Stellung, auf Strauss, den allzu gemässigten Girondisten, nicht ohne mitleidiges Achselzucken herabzusehen. Der objektive Grund dieses Verhältnisses liegt in der allgemeinen Nothwendigkeit, dass eine die Zeit beherrschende geistige Bewegung nicht eher zur Ruhe kommen kann, als bis sie sich in ihre äussersten Konsequenzen entwickelt hat; der subjektive ist in einer auch früher schon herausgetretenen Verschiedenheit des beiderseitigen wissenschaftlichen Charakters zu suchen. Feuerbach ist Philosoph, Strauss Theolog — schon dieser Eine Unterschied erklärt sehr Vieles, denn es ist nicht nur der zufällige ihrer äusserlichen Stellung, sondern ein solcher, der sich tief in ihren Bildungsgang und

ihre geistige Eigenthümlichkeit hinein erstreckt. Strauss, wie gefährliche Wunden er auch der Theologie geschlagen haben mag, hat dieses doch mit der Waffe der theologischen Kritik gethan, und da konnte es nicht fehlen, dass diese Waffe immer wieder etwas heilenden Rost in die Wunde absetzte: indem es die Kritik unternimmt, die Widersprüche der kirchlichen Dogmatik durch exegetische und historische Forschung, durch eine in's Einzelnste gehende Entwicklung ihrer eigenen Konsequenzen und Berufung auf ihre eigenen Bekenntnisse an's Licht zu stellen, so wird von ihr für die Theologie im Ganzen und ihre Geschichte wenigstens eine vernünftige Grundlage anerkannt; der Kritiker kann nicht Alles negiren, weil er sonst seine eigenen Voraussetzungen mit aufhöbe. Anders ist es bei Feuerbach. Dieser nimmt seinen Standpunkt schlechthin ausser dem theologischen und religiösen Gebiete, und wie viel auch er sich auf die Selbstbekenntnisse der Theologie einlassen mag, so thut er es doch in anderem Sinne, als sein kritischer Berufsgenosse: will dieser zeigen, dass die Theologie selbst in ihren Konsequenzen sich zur Philosophie aufhebe, so ist es Feuerbach vielmehr um den Nachweis davon zu thun, dass die konsequente Theologie Allem, was die Philosophie und Vernunft fordert, diametral widerspreche; erkennt jener in der kritischen Bekämpfung und eklektischen oder spekulativen Umbildung des Dogma seine natürliche und nothwendige Fortbildung, so sind diesem nicht nur die Vermittler jeder Art, sondern auch die Kritiker, sofern sie überhaupt noch Theologen sein wollen, Lügner und Heuchler, je krasser Einer dagegen aus der Form der religiösen Vorstellung jede Konsequenz zieht, je ungescheuter er im vermeintlichen Interesse des Glaubens die Vernunft mit Füssen tritt, um so sicherer steht ihm von Feuerbach das Lob oder der Tadel, dass er ein wahrer und ächter Theolog sei, in Aussicht. — Weiter hängt aber diese Differenz mit einer Verschiedenheit in dem philosophischen Standpunkt beider Männer zusammen. Strauss ist Hegelianer, und wie eifrig ihn auch die Konservativen in der Schule verläugnet haben, der Unbefangene wird gestehen müssen: er hat das System besser verstanden, und auch da, wo er sich von Hegels eigenen Erklä-

rungen entfernt, folgerichtiger entwickelt, als alle jene, die so grosse Anstrengungen gemacht haben, die Schande und den Nachtheil, der ihnen von einem so übelberufenen Mitschüler entspringen könnte, von sich abzuhalten. Feuerbach ist zwar gleichfalls ein Schüler Hegels, und seine früheren Schriften liessen ihn als einen der Bedeutendsten aus dieser Schule erscheinen; jetzt aber hat er sich von der Grundlage der Hegel'schen Philosophie so weit entfernt, dass er selbst nicht nur gegen mehrere ihrer wichtigsten Sätze polemisirt, sondern auch den Namen eines Hegelianers sich öffentlich verbeten hat. Uebrig geblieben ist ihm, ausser dem formellen Einfluss der Hegel'schen Methode auf die seinige, im Grunde nur ein geistreicher Empirismus; die Hegel'sche Immanenz hat bei ihm eine solche Ausschliesslichkeit und Beschränkung erhalten, dass sich sein Philosophiren ganz auf das Ich und die empirisch erkennbare Natur zurückzieht, alles Reden vom Absoluten und der allgemeinen Substanz dagegen bereits als eine Transcendenz erscheint. Es ist leicht zu sehen, wie hiemit Feuerbach's kritische Eigenthümlichkeit zusammenhängt. Einer Betrachtungsweise, die von der Idee des absoluten Geistes ausgehend alles Einzelne nur als Erscheinung dieses Geistes zu begreifen sucht, einer solchen kann bei aller kritischen Auflösung und Sonderung das durch die ganze geschichtliche Erscheinungswelt sich hindurchziehende Band der Einheit nie so verloren gehen, dass sie in den umfassendsten Werken der Geschichte nur oder doch ganz überwiegend nur eine Verirrung, dass sie an zwei Standpunkten, die sich geradlinigt auseinander entwickelt haben, wie der urchristliche und der moderne, fast ausschliesslich blos ihren Gegensatz zu sehen wüsste. Wird dagegen über dem richtigen Grundsatz, jede Erscheinung ihrer geschichtlichen Wahrheit und konkreten Bestimmtheit gemäss zu behandeln, von der gemeinsamen idealen Quelle und inneren Nothwendigkeit der Erscheinung der Blick abgewendet, so kann es nicht ausbleiben, dass eine innere Wahrheit in unangemessener äusserer Form nicht mehr anerkannt wird, dass absoluter Widerspruch gesehen wird, wo Andere blos einen tiefgehenden Unterschied zu entdecken glauben, dass als das allein Wesentliche festgehalten wird,

was von anderem Standpunkt aus als blosses Moment erscheint. Ob Feuerbach diess in tadelnswerther Weise gethan habe, wird später untersucht werden; hier batten wir auf den Zusammenhang seines philosophischen und seines kritischen Standpunkts nur für die Erklärung seines Verhältnisses zu Strauss hinzuweisen. — Dieser selbst aber führt noch auf einen allgemeineren Gegensatz in der geistigen Organisation der beiden Kritiker. Feuerbach ist, wie er selbst von seinem Namen rühmt, eine vulkanische Natur. Als Kritiker arbeitet er lieber mit dem Hammer, als mit der Feile, wirft lieber den ganzen Hausrath der bisherigen Theologie auf einmal in's Feuer, als dass er ihn Stück für Stück vornähme und besähe, ob nichts darunter ist, was auch der Philosoph in seiner modern eingerichteten Wohnung noch brauchen kann. Ebenso als Geschichtsforscher wird ihm zwar gewiss Niemand fleissigen Sammlergeist absprechen, aber er hat beim Sammeln nicht das Interesse historischer Vollständigkeit — wozu auch auflesen, was man zum Voraus als werthlosen Kram kennt? — sein Blick ist, in der Theologie wenigstens, ganz vorherrschend nur auf das Auffallende, das Charakteristische, oder Pikante gerichtet. Als Schriftsteller endlich besitzt er nicht die Geduld zu einer fortgesetzten rein dialektischen Entwicklung, so meisterhaft er auch die Dialektik vorkommenden Falls zu handhaben weiss; seine Darstellung, im Ganzen planmässig angelegt, ist in der nähern Ausführung nicht selten aphoristisch; seine Urtheile lieben es, nicht als lange vorbereitete Resultate einer allmählig fortschreitenden Entwicklung hervorzutreten, sondern sich als Wegweiser an die Spitze einer Untersuchung zu stellen, oder leuchtkugelnartig das langsamere Aufdämmern des Gedankens mit plötzlichen Schlaglichtern zu unterbrechen; Alles drängt sich bei ihm in kurze, scharfe Pointen zusammen, und diese sind nicht die Knotenpunkte eines strategischen Netzes, in dem die Vorstellung gefangen, sondern isolirte Pfeile, mit denen sie, auf etwas einförmige Weise, durchbohrt wird. Weit ruhiger und feiner, vielleicht aber ebendesswegen nicht immer gleich schlagend, ist das Verfahren von Strauss. Auch er hat durch unzweifelhafte Proben bewiesen, welcher Energie des Gedankens und Ausdrucks er fähig ist;

aber er lässt diese Energie unverhüllt in der Regel nur dann hervortreten, wenn es wirklich Noth thut, dass die Triarier in den Kampf rücken; er hält mehr auf eine feine Taktik, als auf persönliches Ungestümm, auf wohlberechnete Bewegungen, als auf tumultuarische Angriffe; er nöthigt den Feind lieber durch Umzinglung und Absperrung, als durch Kampf, zur Ergebung; er erscheint nicht selbst auf dem Schlachtfeld, so lange er einen Bundesgenossen vorschieben, oder die Gegner durch Uneinigkeit sich aufreiben lassen kann, und wenn er eine Schlacht wagt, so geschieht es gewiss nur, nachdem er dem Feind jeden Rückzug abgeschnitten und durch die Vortheile seiner Stellung sich den Sieg im Voraus gesichert hat. Dazu ist nun freilich auch ein vollständigerer Apparat erforderlich; und so sehen wir denn Strauss wohlversehen mit Allem in's Feld ziehen, was die Rüstkammern der theologischen und der profanen Wissenschaft Brauchbares darbieten. Auch dieser Unterschied aber hängt mit der oben dargelegten Differenz des beiderseitigen philosophischen Standpunkts zusammen. Während es Feuerbach zunächst um das charakteristische Einzelne zu thun ist, bemüht sich Strauss, aus der Gesammtheit der einzelnen Erscheinungen das Verständniss des Ganzen resultiren zu lassen, während jener das Verkehrte s. z. s. eigenhändig todtschlägt, hat Strauss das Zutrauen zu der Menschheit, dass sie im Gesammtverlauf ihrer geschichtlichen Entwicklung die nöthige Justiz selbst ausübe, und für sich wählt er nur die Rolle des sorgfältigen Beobachters und gewissenhaften Berichterstatters über das thatsächlich Vorhandene, des vorsitzenden Richters, der dem Geschwornengericht der öffentlichen Meinung das Résumé des Zeugenverhörs vorlegt, und höchstens ausnahmsweise durch eigene Bemerkungen sein Urtheil zu bestimmen wagt.

Ich wende mich nach diesen Vorbemerkungen zu dem älteren von den zwei Werken, deren Anzeige uns diessmal beschäftigt:

7. Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft dargestellt von Dr. David Friedrich Strauss. Tüb. und Stuttg. 1840 u. 1841. I. Bd. XVI und 717 S. II. Bd. 739 S. fl. 10. 48 kr. n.

Sowohl Freunde als Gegner haben von diesem Buche nicht selten Erwartungen gehegt und Anforderungen an dasselbe gemacht, die sich durch den Erfolg unmöglich befriedigt finden konnten. Nicht blos Alles, was man von einer Dogmatik und einer biblischen Theologie erwartet, sollte es leisten: selbst für die Darstellung der Dogmengeschichte ist es von den, damals noch nicht in ihr Feuerbach-Bauer'sches Stadium eingetretenen Hallischen Jahrbüchern als Muster vorgehalten worden. Das Letztere nun war offenbar verfehlt; eine Dogmengeschichte dürfte weder nach derselben Methode, noch aus demselben Standpunkt behandelt werden, wie die Strauss'sche Dogmatik. Der kritische Gesichtspunkt, hier der beherrschende des Ganzen, muss dort zum untergeordneten Moment, zur blossen, wenn auch unentbehrlichen Voraussetzung zurücktreten, da das Geschäft der Dogmengeschichte nicht ist, über die absolute Wahrheit des Dogma etwas zu bestimmen, sondern seine zeitliche Entwicklung aus ihren geschichtlichen Voraussetzungen und in ihrer geschichtlichen Nothwendigkeit zu begreifen. Für diesen Zweck aber dürfen die einzelnen Dogmen nicht so, wie diess in der Dogmatik geschieht, getrennt werden, die Aufgabe ist vielmehr, das Dogma auf jeder Stufe seiner Entwicklung in seiner Totalität, als den vollständigen Reflex des christlichen Bewusstseins, nach seiner organischen Gliederung, die aber für jede Zeit eine eigenthümliche ist, zur Anschauung zu bringen[1]). — Aber auch die andere Forderung, wiewohl sie berechtigter ist, als die eben besprochene, beruht doch gleichfalls auf einer Verkennung dessen, was das Straussische Werk sein will. Um nichts von denen zu sagen, welche diesem ein exegetisches Detail zumuthen, das in einer Dogmatik ohne Beeinträchtigung ihres eigentlichen Zwecks keinen Raum hat, so ist auch schon die Auffassung desselben als einer Dogmatik im

1) Vgl. die Bemerkungen in unserem 1. Bd. S. 359.

eigentlichen Sinn ungenau, und wenn auch wir es so bezeichnen, so sei doch hiemit ausdrücklich bevorwortet, dass wir diese Bezeichnung nur als katachrestisch, als eine der Bequemlichkeit zuliebe gemachte Abbreviatur betrachtet wissen wollen. Strauss selbst erklärt sich (Vorr. S. x f.) über das Verhältniss seiner Darstellung zur Dogmatik mit vollkommen richtiger Einsicht dahin: was er beabsichtige, sei eine Uebersicht über den dogmatischen Besitzstand unserer Zeit; seine Arbeit solle »der dogmatischen Wissenschaft dasjenige leisten, was einem Handlungshause die Bilanz leistet.« D. h. er will gar nicht wirklich eine Dogmatik geben, sondern eine kritische Grundlegung für jede künftige Dogmatik, oder eigentlicher eine kritische Untersuchung über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Dogmatik in unserer Zeit. Dass nun eine solche Untersuchung für die Gegenwart ein dringendes Bedürfniss, dass sie mithin auch, vorerst ihrem allgemeinen Zwecke nach, vollkommen berechtigt sei, diess könnte nur derjenige in Abrede ziehen, der entweder mit dem Stande der Theologie ganz unbekannt, oder die denkende Prüfung von seinem Glauben auszuschliessen zum Voraus entschlossen wäre; mit solchen zu streiten wäre aber verlorene Mühe. Und auch die Einwendung müssen wir abweisen, als ob die Kritik des Dogma wenigstens so für sich aufzutreten, oder so rücksichtslos weit zu gehen kein Recht hätte. Zu weit kann die Kritik überhaupt nie gehen, ausser sofern sie über die Grenzen der Wahrheit und des wahrheitgemässen Denkens hinausgeht, d. h. sofern sie unkritisch wird; ihr eine andere Schranke auferlegen, als diese, die in ihr selbst liegt, heisst das Denken überhaupt beschränken, d. h. vernichten, denn ein unfreies Denken ist gar keines. Aber auch das kann nicht verlangt werden, dass die Kritik des Dogma nicht für sich allein zum Gegenstand einer Darstellung gemacht, das Gift des Zweifels nie ohne das dogmatische oder spekulative Gegengift gereicht werde; ist es vielmehr wünschenswerth, dass die Kritik ihr Geschäft möglichst rein und unbefangen vollziehe, so werden wir es auch nur billigen können, wenn sie sich während dieses Geschäfts von allen Nebenrücksichten, die so leicht störend einwirken, frei hält. Nur dann wäre die Isolirung des

kritischen Moments zu tadeln, wenn sie dazu führte, die tiefere Wahrheit und den Gehalt des Dogma über den Skrupeln gegen seine Form oder einzelne Seiten derselben zu übersehen; auch dann aber nur desswegen, weil in diesem Fall die kritische Operation selbst fehlerhaft vollzogen würde; der Tadel beträfe mithin nicht die Stellung der Aufgabe, sondern die Art ihrer Lösung.

Ist hiemit der Zweck, den sich das vorliegende Werk setzt, im Allgemeinen gerechtfertigt, so fragt es sich nun zweitens nach dem Wege, auf dem ihn der Vf. zu erreichen sucht. Dieser erklärt selbst in dieser Beziehung (I, ix), dass er die schon im Leben Jesu befolgte Methode der Darstellung hier noch weiter verfolgt habe; die Methode nämlich, wo möglich Andere für sich reden zu lassen, »nichts Eigenes zu geben, sondern nur Gegebenes zusammenzufassen.« Durch dieses Verfahren, bemerkt Strauss, wolle er zeigen, dass es nicht seine subjektive Kritik sei, welche am Dogma Anstoss nimmt, sondern »die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objektiv vollzieht«, dass er mithin nicht ein in der Zeit Festbegründetes muthwillig umzustossen den machtlosen Versuch mache, sondern nur das Urtheil mittheile, das die Geschichte und das Bewusstsein der Gegenwart schon vor ihm gefällt haben. Es ist auch ganz richtig, dass das Verhältniss des christlichen Dogma zur Bildung und zum Bewusstsein der Zeit möglichst vollständig erkannt werde, ist sowohl an sich als den Auktoritätsglaubigen gegenüber von der höchsten Bedeutung: über was die Geschichte ihr Gericht vollzogen hat, das wird keine menschliche Kunst anders, als zu einem hinfälligen Scheinleben, wiedererwecken, und was als verurtheilt von der Geschichte allgemein erkannt wird, an dem ist ebendamit das Urtheil auch schon vollzogen. Es ist weiter zuzugeben, wenn irgend Jemand zur Anwendung der bezeichneten Methode befähigt war, so ist diess der Hr. Vf.; selbst wer die Resultate seiner Kritik nicht billigt, wird, wenn er anders für solche Vorzüge ein Auge hat, dem eisernen Fleisse, mit dem hier ein unermessliches Material, meist aus den ersten Quellen selbst, herbeigebracht, der Leichtigkeit und Gewandtheit, mit der es verarbeitet ist, der

unbeschränkten Herrschaft über die Sprache, dem Geistreichen und klassisch Vollendeten der Darstellung, der Kunst, mit der das Bedeutendste skizzirt und das Kleinste am passenden Orte eingefügt ist, seine Bewunderung nicht versagen können. Aber doch weiss ich nicht, ob die hier befolgte Methode in allen Beziehungen das leistet, was sie beabsichtigt. Um auf geschichtlichem Wege zu erweisen, dass gewisse Bestimmungen vom Bewusstsein einer Zeit schlechterdings gefordert werden, müsste für jede einzelne derselben ein möglichst vollständiges Zeugenverhör, wenigstens mit den Stimmführern der Partheien vorgenommen, es müsste namentlich immer auch denen, welche das Alte festzuhalten glauben, ihre Unsicherheit, ihre eigene Befangenheit im verpönten Neuen nachgewiesen werden. Strauss hat auch dieses umständlichere Verfahren einige Male ziemlich vollständig in Anwendung gebracht. Aber bei dem ganzen Inhalt der Dogmatik durchgeführt, würde es sein Werk zu einem Umfange angeschwellt haben, bei dem auch die höchste Gewandtheit des Bearbeiters eine ermüdende Breite nicht hätte vermeiden können. Daher begnügt es sich denn in der Regel mit Anführung nur der bedeutendsten Auktoritäten für und wider. So bekommt aber das geschichtliche Beweisverfahren eine Lücke, hinter die sich dann nicht selten, wie man bereits sieht, diejenigen stecken, welche die Resultate der Kritik nicht gerne sehen, und doch zu ihrer Bestreitung nicht die Mittel haben. Aber auch abgesehen davon ist es sehr schwer, den Beweis, wie ihn Strauss beabsichtigt, mit allgemeinem Erfolge zu führen. Da nämlich die Vielen, auf deren Uebereinstimmung der Beweis begründet wird, doch nie ganz vollständig, bis in's Einzelne, zusammentreffen, so beruht die Anerkennung des Beweises auf der Fähigkeit, den Geist und die wesentliche Tendenz einer geschichtlichen Bewegung aus der Hülle des Ausserwesentlichen herauszufinden. Diese Fähigkeit fehlt aber den Meisten, und überhaupt zeigt sich hier ein so weiter Tummelplatz für den Scharfsinn eines unfreien Denkens, dass auf diesem Wege wohl noch weniger, als auf dem der unmittelbar dogmatischen Erörterung zu gewinnen ist. Dazu kommt noch das Weitere, dass gerade die, welche der Auktorität sonst das

Meiste einräumen, doch zugleich auf die Stimme der Geschichte am Wenigsten geben, und gegen diese nun auf einmal die Nothwendigkeit einer Entscheidung aus Gründen als Instanz bringen: wenn auch Lessing — sagt man — diess oder jenes gesagt hat, folgt daraus, dass wir es auch glauben müssen? Diess ist nun freilich theils ein Missverständniss, theils Sophisterei; wer selbständig zu denken, Zerstreutes zusammenzubeziehen und auch feinere Andeutungen zu benützen gelernt hat, der wird sich auch aus der scheinbar historischen Darstellung der Straussischen Glaubenslehre eine rein dogmatische im Sinn ihres Urhebers zusammensetzen können. Aber Allen ist dieses nun einmal nicht gegeben, und so konnte gerade die Form, durch welche der Vf. müssigen Einwendungen begegnen will, zu solchen neuen Anlass geben. — Es soll nun hiemit nicht gesagt werden, dass die hier befolgte Methode überhaupt verwerflich sei. Sie hat den Vorzug eigenthümlicher Eindringlichkeit und Bündigkeit; das Dogmatische wird hier nie ohne historische Analogie gegeben, das Historische erscheint immer zugleich in dogmatischer Bedeutung. Nur darauf sollte hingewiesen werden, dass diese Vorzüge nicht ohne Opfer erkauft werden, dass diese Methode der Natur der Sache nach nicht Alles allein leisten kann, ebendarum aber von dem vorliegenden Werke auch nicht mehr verlangt werden darf, als auf dem von ihm eingeschlagenen Wege zu erreichen möglich ist.

Um nun unserer eigentlichen Aufgabe näher zu treten, so hiesse es Wasser in's Meer giessen, wenn ich mich noch damit abgeben wollte, dem Leser in ausführlicher Darstellung den Inhalt des Straussischen Werks mitzutheilen. Ich glaube diesen als allgemein bekannt voraussetzen zu dürfen, werde daher im Folgenden nur solche Punkte herausheben, an welche die Kritik anknüpfen muss.

Der Untersuchung über den materialen Inbegriff der christlichen Glaubenslehre (die Dogmatik) hat Strauss eine Kritik der apologetischen Grundbegriffe, und dieser eine Einleitung vorangeschickt, welche das Verhältniss der Philosophie zur Religion, nach der verschiedenen Stellung beider Seiten, zum Thema hat. Indem ich mit der letztern (I, 1—72) beginne, muss ich gleich

hier sagen, worin mir das Straussische Werk am Meisten und Durchgreifendsten einer Ergänzung zu bedürfen scheint. — Der Hr. Vf. bespricht hier zuerst die »wechselnde Stellung der Philosophie zur Religion in der neusten Zeit«, die Hegel'sche Verkündigung des ewigen Friedens zwischen beiden, und den schnellen Bruch des Friedens, besonders durch Richters und seine eigenen kritischen Untersuchungen. An diese, zunächst blos historische, Ausführung knüpft sich weiter §. 2 die Untersuchung über das ursprüngliche Verhältniss der Religion zur Philosophie, über Identität oder Verschiedenheit ihres Inhalts, mit besonderer Rücksichtnahme auf die Ansicht Schleiermachers, ihre Berichtigung durch Hegel, und die Feuerbach'sche Bekämpfung des letztern; und §. 3 die über das Eigenthümliche des Christenthums im Verhältniss zur neusten Philosophie. §. 4 und 5 skizziren in geistreicher Kürze die Hauptmomente in der Entwicklung des Christenthums und der neuern Philosophie seit Cartesius — grössere Ausführlichkeit war hier nicht zu erwarten, noch strenger durchgeführte Ableitung des geschichtlichen Entwicklungsgangs aus dem Princip des Christenthums und der Philosophie leichter zu wünschen, als in dieser Bündigkeit herzustellen. Zum Schluss erklärt sich §. 6 über Plan und Methode des Werks. — Von diesen Erörterungen ist nun weit das Wichtigste, theils überhaupt, theils namentlich als Grundlegung für die gesammte weitere Ausführung, der Inhalt des zweiten und dritten §. Gerade hier sollte aber die Untersuchung einen Schritt weiter geführt sein. Ueber das Wesen der Religion gewinnt der Hr. Vf. nur das Resultat: »So wenig die Hegel'sche Behauptung einer Identität des Inhalts zwischen der Religion und der Philosophie begründet ist; so gewiss die der Religion, als solcher, wesentliche Form der Vorstellung, oder des Gemüths und der Phantasie, auch den Inhalt afficirt —: so gewiss ist es doch — nicht unbestimmt blos dieselbe menschliche Natur, sondern genauer ihr Trieb nach Selbsterkenntniss, ihre Vernunft, welche auch die Thätigkeit der Vorstellung beherrscht, und durch die aufsteigende Reihe der Religionen zu immer grösserer Annäherung an die Wahrheit leitet« (S. 22). Diess lautet indessen noch etwas unbestimmt. So wissen wir zwar, dass

wir in der Religion 1) überhaupt Gedanken und 2) nicht reine Gedanken, sondern Gedanken in vorstellungsmässiger Form zu suchen haben, wir wissen aber noch nicht, und erfahren auch nicht, auf welcher Seite des religiösen Bewusstseins seine Bedeutung eigentlich liege. Das obige Resultat in dieser Unbestimmtheit festgehalten, können wir hiefür zunächst nur an die theoretische Seite der Religion denken: sie enthielte so viel Wahrheit, wie viel sie philosophisch haltbare Vorstellungen enthält. Diese Bestimmung ist aber hier doch erst Voraussetzung, die nicht ohne Weiteres gemacht werden darf, um so weniger, da ein Irrthum in diesem Punkt für die gesammte kritische Ansicht vom Dogma die eingreifendsten Folgen haben muss. Angenommen, jene Voraussetzung sei nicht richtig, so würde folgen, dass bei ihr die wahre Bedeutung des Dogma nur unvollständig an's Licht träte; daraus würde dann aber weiter eine unbillige Beurtheilung desselben fast unvermeidlich hervorgehen: es könnte nicht fehlen, dass mit der theoretischen Vollziehbarkeit ihrer Vorstellungen der Religion aller Wahrheitsgehalt abgesprochen würde, während es ihr doch letztlich gar nicht um theoretische Wahrheit als solche zu thun wäre. Und dass nun dieses Bedenken wirklich Grund habe, hiefür spricht nicht nur die eigene Aussage des religiösen Bewusstseins, sondern auch die Natur der Sache und die Geschichte. Das religiöse Subjekt selbst betrachtet sein Thun nicht als Selbstzweck, wie diess doch alle rein theoretische Geistesthätigkeit ist, sondern als Mittel zur Seligkeit; es kümmert sich auch, als religiöses, nicht darum, was Gott an sich ist, überhaupt nicht um metaphysische Fragen, sondern lediglich um sein eigenes Heil, um die Mittel, das göttliche Wohlgefallen zu erwerben, um alles Andere aber nur, sofern es dessen für diesen Zweck bedarf. Das heisst, wenn wir, wie billig, von den verschiedenen nähern Bestimmungen dieses Heils, als eines irdischen oder jenseitigen u. s. f. absehen: das religiöse Bewusstsein selbst sieht die Bedeutung der Religion nicht in dem Objektiven des Kultus und der religiösen Vorstellung als solchem, sondern letztlich nur in der Hervorbringung eines subjektiven Lebenszustands. Diesen fasst nun allerdings der Religiöse selbst bald als äussere, bald als

jenseitige Glückseligkeit auf; nichtsdestoweniger werden wir in unserem Rechte sein, wenn wir sagen, jene Behauptung habe auch für das religiöse Bewusstsein ihre Wahrheit und ihr eigentliches Interesse nur darin, dass es in der Religion seine innere und gegenwärtige Befriedigung findet; wir müssten wenigstens an der Vernünftigkeit des Menschengeschlechts verzweifeln, wenn wir ihm zutrauen könnten, dass im Grossen und Ganzen seiner Entwicklung das blos Jenseitige und Aeusserliche jemals sein wesentliches geistiges Interesse ausgemacht habe. Schon die eigene Aussage des frommen Bewusstseins mithin ist es, dass das wesentliche Interesse und die Bedeutung der Religion eben in der Hervorbringung der subjektiven Seligkeit, des persönlichen Lebens in Gott liege. Eben diess fordert aber auch die Natur der Sache. Die Religion gehört anerkanntermassen in das Gebiet des unmittelbaren Bewusstseins, sie ist der Besitz aller Menschen. Das unmittelbare, populäre Bewusstsein hat aber überhaupt noch kein rein theoretisches Interesse, sondern nur erst ein praktisches; sein Thun ist, mit Kant zu reden, noch nicht reine, sondern pathologische Thätigkeit, d. h. eine solche, welche durch ihre Beziehung auf persönliche Lebenszustände, auf subjektives Wohl und Wehe bestimmt ist. Dazu kommt als Drittes noch das Zeugniss der Geschichte. Nicht allein die Entwicklung der Kirche, sondern auch die des Dogma wird man aus der blos theoretischen Auffassung der Religion vergeblich zu begreifen suchen: während die Geschichte der Philosophie, der alten wie der neuern, als ihr bewegendes Princip durchaus das Interesse des Denkens verräth, so verhält es sich in der Religions- und Dogmengeschichte ganz anders; das Recht der logischen und philosophischen Ueberlegenheit haben in der Regel die Häretiker für sich, sie unterliegen aber dennoch — offenbar desswegen, weil das bestimmende Princip der Dogmenbildung nicht das theoretische Denken ist, sondern, wie diess auch die bedeutendsten Theologen oft genug bekannt haben, das praktische Bedürfniss des Gemüths, weil dieses einen letzten, unüberwindlichen Grund bildet, gegen den auch die evidenteste logische Unmöglichkeit nicht Stand hält. So gewiss daher auch die Geschichte des Dogma eine Entwicklung des

Gedankens darstellt, so thut sie diess doch nicht direkt, wie die Geschichte der Philosophie, sondern nur mittelbar, wie die Geschichte der Staaten und Sitten; es handelt sich in ihr zunächst nicht um den reinen Gedanken, sondern um das unmittelbare, praktische Glaubensleben, um den Gedanken aber erst mittelbar, sofern auch der Glaube, wie die Sittlichkeit oder die Knnst, nur aus der denkenden Natur des Geistes stammt.

Das Gesagte will nun nicht so verstanden sein, als sollte damit der rationalistischen Identificirung der Religion mit der Moral, oder der Schleiermacher'schen Beschränkung derselben auf's Gefühl, oder dem Spinozistischen: *religio non vera, sed pia dogmata requirit* das Wort geredet werden. Mit Recht hat man den beiden erstern Auffassungen die Entleernng der Religion von ihrem Gedankengehalt, der rationalistischen im Besondern die Vermischung heterogener, der Schleiermacher'schen die Zerreissung organisch zusammengehöriger Geistesthätigkeiten vorgeworfen, mit Recht bemerkt auch Stranss (I, 345) gegen Spinoza: den Theologen selbst seien ihre theoretischen Vorstellungen nicht minder wichtig, als ihre praktischen Vorschriften; falsche Vorstellungen können auch gar nicht ebensogut, als wahre, zur Tugend führen. Unsere Ansicht jedoch wird durch diese Einwürfe nicht getroffen. Diese will die Religion weder auf das Gebiet des sittlichen Handelns, noch auf das des Gefühls einschränken, vielmehr erkennt sie es an, dass dieselbe die gesammte persönliche Lebensthätigkeit in ihren Kreis zieht; sie will ebensowenig als die Substanz der Religion nur die Moral betrachtet wissen, da sie ja eben in der Beziehung des ganzen Lebens auf das Gottesbewusstsein das Unterscheidende der Religion sieht; sie statuirt endlich auch nicht mit Spinoza eine völlige Gleichgültigkeit der Religion gegen Wahrheit oder Falschheit ihrer Lehren, sondern nur das ist ihre Behauptung, dass das theoretische und das praktische Element für die Religion nicht den gleichen Werth haben, dass die religiöse Bedeutung einer dogmatischen Vorstellung nicht unmittelbar in ihr selbst und ihrer theoretischen Wahrheit liege, sondern in ihrem Einfluss auf die Förderung des subjektiven Geisteslebens, in jener aber nur insofern, als dieser Einfluss

selbst von ihr abhängig ist, dass ebendesswegen theoretisch verschiedene, ja theilweise entgegengesetzte Vorstellungen doch in religiöser Beziehung dasselbe leisten können, wenn sie in verschiedenen, und auf verschiedener Stufe der intellektuellen Bildung stehenden Subjekten die gleiche Bestimmtheit des unmittelbaren Lebens hervorrufen.

Durch diese Ansicht über das Wesen der Religion findet nun auch erst seine Erklärung, was der Hr. Vf. über das Wesen des Christenthums bemerkt. Er knüpft die Untersuchung hierüber an die Frage an, ob das Christenthum ein System des Monismus oder des Dualismus, der Immanenz oder der Transcendenz sei. Jenes behauptet bekanntlich Hegel, dieses Feuerbach. Strauss stellt sich zwischen beide in die Mitte durch die Entscheidung, der wir vollkommen beistimmen (I, 30 f.): »Es ist gleich einseitig im Christenthum nur die Einheit der beiden Naturen und Welten [der menschlichen und göttlichen] oder nur die Trennung beider sehen zu wollen. Dass es von dem Monismus der neuern Spekulation weit entfernt ist, liegt in seiner ganzen Konstruktion deutlich genug vor Augen, in welcher der Punkt der Einigung jener beiden Seiten sogar leicht in's Unmerkliche verschwinden kann; dessenungeachtet jedoch ist es eben dieser verschwindende Punkt, dem es seine weltgeschichtliche Macht verdankt. Denn — wie treffend bemerkt wird — der Dualismus von Göttlichem und Menschlichem, der intelligibeln und der sinnlichen, dieser und der künftigen Welt war lange vor dem Christenthum unter palästinischen und alexandrinischen Juden auf's Schärfste ausgebildet, ohne dass in demselben irgend eine Kraft zur religiösen Wiedergeburt der Welt zu finden gewesen wäre. Erst die in der Person Christi vollzogene Verbindung beider Seiten zeugte neues geistiges Leben.« Wenn aber dieses, wie haben wir es uns zu erklären, dass das Christenthum trotz dem stehen gebliebenen und zum System ausgebreiteten Dualismus der Vorstellung die Religion der Versöhnung, das Heilmittel für die Zerrissenheit und Kraftlosigkeit des Menschengeistes geworden ist? Wohl nur daraus, dass es eben überhaupt nicht die religiöse Vorstellung ist, worin die Kraft und Bedeutung einer Religion liegt. Wäre sie diess,

so wäre die Einigung des Göttlichen und Menschlichen, wie sie in der Lehre von der Person Christi dargestellt ist, allerdings nur ein verschwindender Punkt, dessen unermessliche Wirkung sich um so weniger begreifen liesse, da auch in dieser Lehre selbst der Dualismus noch bleibt, der Gottmensch allen übrigen Menschen äusserlich als ein Anderer gegenübersteht. Begreiflich wird dieser Erfolg nur daraus, dass die Wirkung einer Religion überhaupt weniger auf der Beschaffenheit der religiösen Vorstellung beruht, als auf der praktischen Lebensbestimmtheit, die sie erzeugt. Nach dieser Seite hin ist aber das Christenthum wesentlich Monismus: wie sehr auch das sittliche Leben durch die Beziehung aufs Jenseits und im Mittelalter besonders durch den Gegensatz von Kirche und Welt zerspalten sein mag, als die ethische Grundstimmung zieht sich doch das Bewusstsein der vollbrachten Versöhnung durch Alles hindurch, und dieser Punkt ist es, in dem die weltüberwindende Kraft des Christenthums liegt, und dem auch die Anschauung der Einheit von Göttlichem und Menschlichem in der Person Christi nur als dogmatische Hülfsvorstellung dient (das christliche Bewusstsein war um nichts weniger kräftig, da die Christologie noch ohne die Lehre von der Homousie war).

Am Schluss des zweiten § wirft Strauss noch die Frage auf: »ob der Inhalt der philosophischen Weltanschauung Gemeingut aller Theile der menschlichen Gesellschaft werden könne, oder ob die nicht wissenschaftlich gebildeten Glieder derselben für immer an die positive kirchliche Lehre gewiesen bleiben?« Er geht jedoch der Beantwortung dieser Frage aus dem Wege, da sie theils »eine endlose Untersuchung« sei, theils eine Bearbeitung der Dogmatik, wie die seinige, »nicht minder dringendes Bedürfniss sei, möge sie nun zugleich für eine künftige Kirche der Vernunftgläubigen, oder nur für die gegenwärtige und künftige Gemeinde der Wissenden geschrieben werden.« Ich weiss jedoch nicht, ob es der Wissenschaft erlaubt ist, die Frage zu umgehen. Mag man auch die Entwicklung der praktischen Verhältnisse sich selbst überlassen wollen (wenn gleich auch hiezu kein Recht vorliegt), so hängt die Frage doch auch mit der wissenschaftlichen Aufgabe des Werks zu eng zusam-

men, als dass sie unbeantwortet bleiben könnte, denn sie betrifft nichts Geringeres, als die Entscheidung darüber, ob die Religion überhaupt ein wesentliches Moment im geistigen Leben der Menschheit ist, oder nicht. Wird anerkannt, dass die Masse der Religion in dieser ihrer positiven Form und ihrem Unterschied von der Philosophie nicht entbehren kann, so müssten sich die Wissenden nach dieser Seite hin vom organischen Lebenszusammenhang mit ihrer Zeit ablösen, wenn sie derselben gänzlich entbehren wollten. Diese Isolirung der Wissenschaft droht aber überhaupt von mehr als Einer Seite her, ihr selbst zum Schaden. Den Hegel'schen Satz, dass das Denken die höchste Geistesthätigkeit sei, treiben Manche so auf die Spitze, dass neben der Wissenschaft alle andern Lebensgebiete als entbehrlich erscheinen. So gewiss nun aber die Wissenschaft in ihrem Gebiete absolut frei, schlechterdings nur ihren eigenen Gesetzen unterworfen ist, so ist und bleibt sie doch immer nur Eine Form des geistigen Lebens, neben der andere ihre Selbständigkeit und Bedeutung fortwährend behaupten. Wenn von der Erhebung des unmittelbaren Bewusstseins in's Denken, von der Aufhebung der niederen Stufen in die höheren die Rede ist, so wird diess nicht selten so verstanden, als ob nun die niedrigere Stufe alle Bedeutung verlöre. So glaubt man denn auch, müsse das Wissen den Glauben entbehrlich machen. Aber ein Uebergang der geistigen Lebensstufen in einander in diesem Sinn ist nicht denkbar: die höhere Stufe hat nicht blos das Gewesensein, sondern ebenso auch das Sein der vorangehenden zur Voraussetzung, und wäre ohne sie so unmöglich, als ein Geist ohne Natur; keine Stufe geht in der folgenden ganz auf, und dass sie diess nicht thut, dass die verschiedenen Lebensgebiete fortwährend in Spannung gegen einander sind, die folgenden beständig ebenso von den vorangehenden zehren, als durch sich selbst leben, eben diess macht den Zusammenhalt für den Gesammtorganismus des Geistes, den Pulsschlag seines Lebens aus. Aus der Anwendung dieser Bemerkung auf das religiöse Gebiet und sein Verhältniss zur Wissenschaft dürften sich fruchtbare Resultate ergeben. Beachtenswerthe Andeutungen hierüber giebt schon die Hegel'sche Phä-

nomenologie (S. 605 f.), aber eine tiefer gehende Untersuchung dieses Punkts ist bis jetzt zu vermissen.

Auf den bisher besprochenen Eingang seines Werks lässt der Hr. Vf. S. 75—356 die Kritik der apologetischen Grundbegriffe folgen. Die allgemeine Voraussetzung des Christenthums, wie aller Religionen, bildet eine übernatürliche Offenbarung, die sich durch Erfüllung von Weissagungen und Wunder beweist; das Mittel zur Erhaltung der Offenbarung ist dem Katholiken die Schrift und die Tradition, dem Protestanten nur die erstere, die für diesen Zweck eine Unfehlbarkeit und Vollkommenheit haben muss, die ihr nur durch Inspiration ertheilt sein kann; dass endlich der Inhalt der Offenbarung dem Subjekt angeeignet werde, ist ein sicheres Princip der Schrifterklärung erforderlich, welches nach protestantisch kirchlicher Lehre der Urheber der Schrift, der h. Geist selbst ist. Indem nun aber mittelst der Schrifterklärung der Inhalt der Offenbarung in's Bewusstsein des Subjekts zurückgenommen wird, so entsteht in diesem unvermeidlich die Frage nach seiner Beglaubigung. Für diese beruft sich das Subjekt auf die Wunder und Weissagungen. Aber woran soll es die Wirklichkeit dieser erkennen? »Aus dem Zeugniss der Schrift. Woran aber das Zeugniss der Schrift als wahr? Daran, dass es ein von dem untrüglichen Gott eingegebenes ist. Und die göttliche Eingebung der Schrift woran? An dem innern Zeugniss des h. Geistes. Dass aber dieses wirklich vom h. Geist herrühre, was soll uns hievon überzeugen? — Hier reisst der Faden des orthodoxen Systems ab,« an die Stelle des göttlichen Zeugnisses für die Offenbarung treten unsichere menschliche Beweise; die Aechtheit und durchgängige Glaubwürdigkeit der h. Schriften wird in Frage gestellt; die Erfüllung der Weissagungen, die Geschichtlichkeit oder Uebernatürlichkeit der Wunder unterliegt der Kritik; in der Offenbarung erkennt der Mensch die eigenen Gesetze seines Wesens: »er reicht dem doppelgängerischen Ebenbilde die Hand und es verschwindet, indem es in ihn selbst zurückgeht.« Diesem Gange der Grundgedanken gemäss bespricht der Hr. Vf. in dem vorliegenden Abschnitt zuerst §. 7—10 die Lehren von der Offenbarung, von Wundern und

Weissagungen, erst in ihrer biblischen, dann in ihrer kirchlichen Form; weiter §. 11 f. Tradition und Schrift, Unfehlbarkeit der Kirche und Inspiration der Schrift und §. 13 die Grundsätze der Schrifterklärung; hieran schliesst sich §. 14 f. die »Auflösung« der Lehre von der Inspiration und der orthodoxen Vorstellungen von Kanon und Wort Gottes; nach dieser folgt §. 16 f. die der Lehre von Weissagungen und Wundern; §. 18 bespricht die Nothwendigkeit einer Perfektibilität der geoffenbarten Religion, §. 19 sehen wir den Offenbarungsbegriff selbst sich auflösen; §. 20 u. 21 wird das Verhältniss des Glaubens zur sittlichen Gesinnung und ausführlicher das Verhältniss von Glauben und Wissen in Untersuchung gezogen; §. 22 endlich gewinnt aus einem Rückblick auf die ganze Untersuchung das Endergebniss: »Also lasse der Glaubende den Wissenden, wie dieser jenen, ruhig seine Strasse ziehen; wir lassen ihnen ihren Glauben, so lassen sie uns unsre Philosophie; und wenn es den Ueberfrommen gelingen sollte, uns aus ihrer Kirche auszuschliessen, so werden wir diess für Gewinn achten: falsche Vermittlungsversuche sind jetzt genug gemacht; nur Scheidung der Gegensätze kann weiter führen.«

Es ist auch schon von Anderen bemerkt worden, dass sich gerade in dem Theile seines Werks, dessen flüchtigen Abriss ich so eben gegeben habe, die vielbewährte dialektische Meisterschaft seines Verfassers in ganz besonders glänzendem Lichte darstelle. Zugleich ist eben hier mehr als anderswo die ausschliesslich negative Kritik in ihrem Rechte, weil es sich hier nicht mehr um das Wesen und den Begriff der Religion, und ebensowenig um den materiellen Inhalt des religiösen Bewusstseins handelt, sondern nur um diejenigen Bestimmungen, durch welche die dogmatische Reflexion die Religion in ihrer beschränkten Form abzuschliessen und gegen das Denken zu verpallisadiren bemüht ist. Diese Schanzpfähle der Reflexion ein für allemale ausgezogen, und zum Scheiterhaufen für die Orthodoxie aufgeschichtet zu haben, ist ein Verdienst, das auch nach den bedeutenden Leistungen seiner Vorgänger für sich allein hinreichte, den Namen des Hrn. Vf. für immer in die Annalen der Dogmengeschichte einzuschreiben. Was von supra-

naturalistischer Seite gegen seine Angriffe vorgebracht worden ist, hat auch sehr wenig auf sich. Die direkte und entschiedene Vertheidigung der altorthodoxen Inspirationslehre mit ihrem Zugehör ist nur sehr spärlich und schwach ausgefallen; das Gewöhnliche ist, dass man sich hinter Schleiermacher'sche Ideen vom Gemeingeist der Kirche, als dem eigentlichen Träger der Offenbarung, zurückzieht, um dann von hier aus, mittelst der beliebten unklaren Vermengung von philosophischen oder halbphilosophischen Gedanken oder doch Phrasen und altchristlichen Vorstellungen, die verlorenen Punkte wo möglich unter dem Deckmantel moderner Wissenschaftlichkeit wieder zu erschleichen. Aber auch abgesehen davon, dass auch die neumodischen Ingredienzien dieser Orthodoxie von der Kritik nicht weniger zerstört sind, als die ältern: hat man denn ganz vergessen, dass man ein kirchlicher, auf dem Glaubensgrunde der alten Dogmatik und der Symbole stehender Theolog sein will? *Scripturam s. genuinum in theologia esse principium cognoscendi, simulque unicam (N. B.) fidei et vitae nostrae regulam atque normam* — in diesem Satze stimmen mit Buddeus, dessen Worte [1]) wir eben gebraucht haben, alle alten Dogmatiker ohne Ausnahme und schon die symbolischen Bücher [2]) vollkommen zusammen. *Unde maximopere falluntur* — bemerkt Buddeus weiter — *qui aliud cognoscendi principium, praeter scripturam s., quae sola merito hocce sibi vindicat, comminiscuntur.* Wie kommen nun unsere Neukirchlichen dazu, diese anerkanntesten Sätze der altprotestantischen Theologie zu ignoriren, und den Kritiker, der sich an sie hält, mit vornehmer Miene zu belehren, dass er sein Geschütz gar nicht gegen die kirchliche Feste selbst, sondern nur gegen ein längst verlassenes und verfallenes Vorwerk gerichtet habe? Man braucht in der That nicht eben besonders misstrauisch zu sein, um aus dieser angenommenen Vornehmheit die Angst und Armuth herausblicken zu sehen. Wie oft ist uns nicht schon von der Gegenseite gesagt worden, wenn wir den Protestantismus nicht

1) Institutt. S. 200.

2) Z. B. Artt. Smalc, II, 2. S. 308. F. Conc. S. 570. 573. 631. 636.

in seinem geschichtlich ursprünglichen, von den Gründern der Kirche beabsichtigten und ihnen bewussten Sinn festzuhalten wissen, so sollen wir aus der Kirche austreten! Mögen uns unsere neuen Altgläubigen mit gutem Beispiel vorangehen! mögen sie wenigstens das, was die gesammte alte Kirche einstimmig für ihr einziges und ausschliessliches Fundament erklärt, in aller Strenge und Konsequenz als solches festhalten, oder wenn sie sich hiezu nicht entschliessen können, dann auch Andern erlauben, dass sie vom Buchstaben zum Geist hindurchdringen, und als das wahre Princip des Protestantismus dasjenige betrachten, was nicht nur der dogmatischen Kritik allein Stand hält, sondern auch die geschichtliche Entwicklung der Kirche im Ganzen (nicht blos einer verholzten Orthodoxie) allein begreiflich macht!

Was ich zu der Straussischen Kritik der Apologetik sonst noch beizufügen habe, reducirt sich, mit Ausnahme einiger untergeordneten, tiefer unten zu besprechenden Punkte, auf die nachstehenden Bemerkungen:

1) Bei der Kritik des Offenbarungsbegriffs soll es dem Hrn. Vf. nicht zum Vorwurf gemacht werden, dass er die Frage über die Möglichkeit der Offenbarung S. 274—279 nur kurz berücksichtigt, da sie mit der schon früher von ihm erörterten über die Möglichkeit des Wunders zusammenfällt; dagegen dürfte den verschiedenen Ansichten über die Nothwendigkeit der Offenbarung eine ausführlichere Untersuchung gewidmet sein, als sie ihnen S. 264—274 zu Theil wird. Es handelt sich hier überhaupt um drei Punkte: 1) für wen und wozu ist die Offenbarung nothwendig? für den Einzelnen, um selig zu werden, oder nur für die Erziehung der Menschheit im Ganzen, Stiftung einer Kirche u. dgl.? 2) Vermöge welcher Eigenschaft ist die Offenbarung als Mittel zur Erreichung dieses Zwecks nothwendig? bedurfte es hiefür zunächst der Belehrung, oder einer thatsächlichen Leistung (wie diess nach der Satisfaktionstheorie der Fall wäre), oder neuer Lebensanregung (Schleiermacher und seine Schule)? 3) endlich: worauf beruht auf Seiten der Menschheit das Bedürfniss einer Offenbarung? ist dieses ein allgemeines und ursprüngliches, wie diejenigen annehmen,

welche alle Religion, auch abgesehen von der Sünde, aus einer Offenharung ableiten (in neuerer Zeit namentlich manche Schellingianer)? oder ist es zwar ein allgemeines, aber kein ursprüngliches, sondern erst durch den Sündenfall entstanden? oder ist es endlich weder ein allgemeines, noch ein ursprüngliches, die Nothwendigkeit der Offenharung also nur eine relative oder hypothetische, wie sie Fichte, Kant und andere Rationalisten etwa noch übrig lassen? Der Hr. Verf. bespricht hier nur die Ansicht, welche die Bedeutung der Offenharung in der durch sie mitgetheilten Belehrung und ihren Zweck in der Beseligung des Einzelnen sucht, und diese nur in zwei Formen, der socinianisch-arminianischen und der kirchlichen, womit aber eine Lücke entsteht, die auch durch die späteren Untersuchungen über die Lehren von der Sünde und Versöhnung nur theilweise ausgefüllt wird, und die um so weniger offen gelassen werden sollte, da der moderne Supranaturalismus nur allzu geneigt ist, sich theils hinter die Vorstellungen von der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, theils hinter den Schleiermacher'schen Offenharungsbegriff zu flüchten.

2) Eine zweite Bemerkung hetrifft die Kritik der Lehre von der Inspiration. Die Gründe, mit welchen der Hr. Vf. die orthodoxe Vorstellung hierüher bestreitet, sind gewiss sehr schlagend, aher sie sind nicht ganz vollständig. Nehen dem Treffenden, was hier gegen die supranaturalistische Beweisführung für die Inspiration gesagt ist, durfte auch der Begriff einer übernatürlichen Eingehung an und für sich nach seiner metaphysischen Möglichkeit in Betracht gezogen werden; auch der von der Beschaffenheit der Schrift hergenommene Grnnd gegen die Inspiration, hei welchem der Hr. Vf. fast nur den historischen Theil der Schrift herücksichtigt, hätte sich durch etwas ausführlicheres Eingehen auf die (S. 169 nur ganz kurz herührte) Unvollziehbarkeit mancher von ihren dogmatischen Vorstellungen vervollständigen lassen. Das Nichteintreffen der apostolischen Erwartungen hinsichtlich der Parusie z. B. hat schon Tindal mit vieler Gewandtheit zur Bestreitung des Inspirationsbegriffs zu benützen gewusst. Gegen die Schleiermacher'sche Inspirationstheorie wird S. 180 f. nur das Unerwiesene ihrer Vor-

aussetzung von der absoluten Vollkommenheit des Christenthums geltend gemacht. Zum Besten derer, denen man die Augen mit Gewalt öffnen muss, wenn sie sehen sollen, wäre es vielleicht nicht überflüssig gewesen, die Bodenlosigkeit jener Theorie auch an der Art, wie SCHL. eine höchste Reinheit der neutestamentlichen Schriften auf natürlich psychologischem Wege zu gewinnen sucht, und an dem unglaublich Willkührlichen und Leichtfertigen seiner Voraussetzung von einer unmittelbaren Verbindung der neutestamentlichen Schriftsteller mit Christus nachzuweisen. Der letztere Punkt ist überhaupt bisher zu wenig beachtet worden. Die normale Dignität der neutestamentlichen Schriften soll durch die persönliche Verbindung ihrer Verfasser mit Christus, die allen Einfluss verunreinigender Elemente von ihnen abwehrte, sichergestellt sein. Und diess sagt Schleiermacher, während er selbst recht wohl weiss, und zum Theil durch eigene kritische Untersuchungen dargethan hat, dass der überwiegend grössere Theil jener Schriften gar nicht von solchen herrührt, die in einer persönlichen Verbindung mit Christus gestanden sind! Und seine Schüler beten es ihm nach, und wenn ihnen je ein Skrupel aufsteigt, so trösten sie sich mit ihrem Meister [1]) durch die oberflächliche Bemerkung, die nur vorangestellt werden durfte, um aller Argumentation im Voraus ein Ende zu machen, dass doch die Kirche diejenigen, welche keine unmittelbaren Schüler Christi waren, für ebenso inspirirt halte, als die Andern!

3) Auch noch in einigen weitern Fällen wäre es wünschenswerth gewesen, mit der Kritik noch vollständiger in's Einzelne einzugehen. Die sonst sehr gelungene Untersuchung über die Möglichkeit des Wunders S. 229 ff. stützt sich in ihrem dogmatischen Theile ganz auf die Voraussetzungen der spinozistischen Weltanschauung. Es wäre aber nicht ohne Werth gewesen, hier auch an der theistischen Voraussetzung selbst die Seite aufzuzeigen, nach der sie ein wunderbares Eingreifen Gottes ausschliesst. So gewiss nämlich in der Vorstellung Gottes als

1) Der christliche Glaube II, 564.

ausserweltlicher Persönlichkeit die Möglichkeit eines solchen gesetzt ist, so unvereinbar ist es doch anderntheils mit der auch vom Theismus anerkannten Unveränderlichkeit und Allwissenheit Gottes. Diese verlangen, dass die Wunder nicht als vereinzelte Akte gefasst werden, durch die Gott seinem Werke erst nachträglich zu Hülfe käme, sondern als Bestandtheile des ursprünglichen Weltplans, als in der ursprünglichen Einrichtung der Welt bereits angelegt. Wenn aber dieses, so bildet die Bestimmung darüber, dass überhaupt, und dass in diesen bestimmten Fällen Wunder einzutreten haben, einen Bestandtheil der vollständig begriffenen Weltgesetze selbst, d. h. die Wunder sind keine Wunder, das vermeintlich Uebernatürliche ist in die Gesetzmässigkeit der natürlichen Weltordnung zurückgegangen. Dieser dialektische Uebergang des gewöhnlichen theistischen Wunderglaubens in die spinozistische Bestreitung des Wunders hätte sich namentlich an der Leibnitzischen Theorie von einer göttlichen Vorherbestimmung der Wunder, und der gleichfalls durch Leibnitz in allgemeineren Gebrauch gekommenen Unterscheidung einer höheren und niederen Naturordnung nachweisen lassen. — Neben dem Wunder- und Weissagungsbeweis dürften auch die übrigen apologetischen Beweise, wie namentlich der historische, in seinen verschiedenen Formen, berücksichtigt sein; gerade der neuere Supranaturalismus hat auf dieses Argument zum Theil grossen Werth gelegt; es handelt sich aber hier darum, sich mit diesem auf alle seine Waffen zu messen. — Als ein weiterer Wunsch mag endlich auch noch das ausgesprochen werden, dass §. 21 in der Untersuchung über das Verhältniss des Glaubens zum Wissen auf die Unterscheidung des Ueber- und Widervernünftigen, des Verstehens und Begreifens von Glaubenswahrheiten, der Erkenntniss des Dass und des Wie und die übrigen Distinktionen näher eingegangen worden wäre, die besonders Leibnitz im Streit mit Bayle als Stützen für die Behauptung dogmatischer Geheimnisse aufgebracht hat. Von diesen Unterscheidungen zehrt der Supranaturalismus bis auf den heutigen Tag; es wäre gewiss am Platze gewesen, durch ihre sorgfältige Analyse zu zeigen, dass sie sammt und sonders auf einer unstatthaften Uebertragung dessen, was von der sinn-

lich empirischen Erkenntniss gilt, auf das Gebiet des rein geistigen Erkennens beruhen.

Den Uebergang von der Apologetik zur Dogmatik macht der Hr. Vf. mit der Bemerkung: »Wie der Mensch als unmittelbarer, oder noch nicht vernünftig durchgebildeter, das Princip des absoluten Wissens und Thuns als Offenbarung ausser sich hatte: so trete auch der Inhalt dieses absoluten Wissens dem Inhalte seines Selbst- und Weltbewusstseins als ein Anderes gegenüber. Während daher die wissenschaftliche Betrachtung das Absolute im Endlichen zu fassen wisse, so bleibe der nichtwissenschaftlichen Vorstellungsweise von der nicht in ihrer Göttlichkeit begriffenen Wirklichkeit, oder, was dasselbe ist, von der nicht in ihrer Wirklichkeit begriffenen Gottheit ein Rest absoluten Inhalts übrig, den sie, weil sie ihn im Diesseits nicht unterzubringen wisse, in ein Jenseits hinüberstelle.« Die Glaubenslehre zerfällt daher nach dem Hrn. Vf. in zwei Haupttheile: »der absolute Inhalt der Religion wird erstlich abstrakt, als überweltliches Wesen, im Elemente der Ewigkeit vorgestellt: in den Lehren vom Dasein, dem Wesen und den Eigenschaften Gottes. Derselbe ist aber zweitens auf die Welt bezogen, erscheint in der Zeit, nach deren drei Momenten er in drei Gruppen auseinandertritt. Die Erscheinung des Göttlichen in der Zeit ist nach dem ersten Momente der Zeit eine vergangene Geschichte, die sich nach Thesis, Antithesis und Synthesis in die Lehren von der Schöpfung, dem Sündenfall und der Erlösung gliedert; nach dem zweiten Momente, der jeweiligen Gegenwart, ist sie die tägliche Erfahrung von der göttlichen Erhaltung auf der einen, der Sünde und dem Uebel auf der andern Seite, und von der Wiedergeburt des Einzelnen und der Gesammtheit; das Moment der Zukunft endlich ist die gläubige Erwartung der künftigen Vollendung des göttlichen Lebens in der Welt, welche sich als Auferstehung setzt, als Gericht und Scheidung der Seligen und der Verdammten in einen Gegensatz auseinandertritt, der im kirchlichen Dogma unüberwunden bleibt und nur in der als ketzerisch und fanatisch verworfenen Lehre von der Wiederbringung eine geahnete Lösung findet.« (S. 359. 361.)

Diese Eintheilung der Dogmatik kann zunächst das für sich anführen, dass sie nicht irgend welchen anderweitigen Voraussetzungen des Eintheilenden, sondern ausschliesslich der eigenthümlichen Beschaffenheit des Einzutheilenden entnommen sei. Aber doch ergiebt sich bei ihr die bedenkliche Inconvenienz, dass sie Lehren, die in naher Beziehung zu einander stehen, durch weite Zwischenräume von einander getrennt hält. So die Lehren von der Schöpfung und der Erhaltung, vom Sündenfall und vom Stand der Sünde. Weiter folgt aber die Eintheilung auch nicht vollständig aus ihrer Ableitung: zu dem Rest absoluten Inhalts, den das religiöse Bewusstsein in's Jenseits hinüberstellt, gehört nicht blos die Vorstellung von Gott, sondern auch die Eschatologie. Und diess weist darauf hin, auch ein anderes Eintheilungs**princip** zu suchen. Das des Hrn. Vf. ist von der **Form** der dogmatischen Vorstellung hergenommen; das Höhere gegen diese ist aber doch wohl ihr Inhalt und ihre Bedeutung; um daher eine wirklich objektive, das innere Verhältniss der einzelnen Dogmen wiedergebende Eintheilung zu gewinnen, werden wir diese in's Auge fassen müssen: das Bestimmende für die Anordnung der Dogmen wird das nähere oder entferntere Verhältniss sein müssen, in dem sie zu dem Einheitspunkte stehen, in welchem sich die Bedeutung der Religion für das innere Leben des frommen Subjekts vollendet. Von hier aus dürfte sich dann aber doch die Hegel'sche Eintheilung ihren Grundzügen nach rechtfertigen. Der Hr. Vf. macht dieser Eintheilung, so wie sie bei Hegel auftritt, nicht mit Unrecht den Vorwurf, dass das subjektive Selbstbewusstsein, welches in ihr das dritte und letzte Moment ist, von der religiösen Vorstellung selbst nicht als die höhere Einheit der beiden andern Momente gewusst werde; auch das liess sich gegen sie anführen, dass sie mit Unrecht die Bestimmungen über das Wesen Gottes und die Trinität dem Elemente des reinen Gedankens zuweise, da auch diese in der kirchlichen Dogmatik ganz die vorstellungsmässige Form haben. Beides aber nur desswegen, weil auch Hegel seine Eintheilung nicht aus dem innern Princip des religiösen Bewusstseins ableitet. Nichtsdestoweniger wäre eine solche Ableitung möglich gewesen. Ist

das Christenthum die Religion der Versöhnung, die Bedeutung der Religion überhaupt aber (s. o.) in ihrer Beziehung auf's subjektive Leben zu suchen, so werden den vollendetsten Ausdruck des christlichen Bewusstseins diejenigen Dogmen darstellen, welche die Lehre von der Verwirklichung der Versöhnung im Subjekt, oder vom Reich Gottes enthalten. Diese zusammen bilden daher den letzten Theil der Dogmatik. Sie selbst aber haben eine doppelte Voraussetzung. Das Reich Gottes ist die vollendete Offenbarung Gottes in der Welt. Die oberste Voraussetzung desselben ist daher im Wesen Gottes, die nächste aber in dem Verhältniss der Welt zu Gott zu suchen. Wir erhalten somit drei Haupttheile der Dogmatik: 1) Von Gott; 2) von der Welt, nach ihrem Verhältnisse zu Gott; 3) vom Reich Gottes.

Der erste von diesen Theilen zerfällt bei Strauss in die drei Hauptstücke: vom Dasein, dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, deren zweites, gleichfalls in drei Abschnitten, die Einheit, die Dreieinigkeit und die Persönlichkeit Gottes behandelt. Von diesen Abschnitten würde ich den ersten in die Apologetik verweisen, da ohne den Erweis des Daseins Gottes schon der Begriff der Religion nicht construirt werden kann; die Beweise für's Dasein Gottes haben den allgemeinen Inhalt, die Untersuchungen über Offenbarung, Wunder u. s. w. die eigenthümliche Form des religiösen Bewusstseins zum Gegenstand. Mit der Einheit Gottes würde wohl besser gleich die Frage über seine Persönlichkeit, und mit dieser die Lehre von den Eigenschaften Gottes verbunden, da die Einheit noch eine ganz leere formale Bestimmung ist, die erst durch die Persönlichkeit ihre Erfüllung erhält, die letztere aber sich in den Eigenschaften explicirt. Diese drei Lehren betreffen erst die allgemeine monotheistische Grundlage, den noch nicht zu wesentlicher innerer Unterscheidung aufgeschlossenen Gottesbegriff; denn auch die in der Eigenschaftslehre gesetzten Unterschiede fallen sogleich, als blos für die Betrachtung vorhanden, in die Einheit zurück, und nur als unbestimmtere Ahnung lässt sich in dieser Lehre das Bedürfniss einer wesentlichen Unterscheidung nach den drei in der Trinität für sich heraustretenden

Momenten erkennen. Dieser allgemein monotheistischen Seite der Gotteslehre tritt dann in dem Dogma von der Dreieinigkeit die andere, für die religiöse Vorstellung von ihr getrennte, positiv christliche als zweiter Theil der Theologie gegenüber. — Der zweite Haupttheil, um dieses gleich beizufügen, gliedert sich ebenso, wie das Ganze der Dogmatik, durch seine Beziehung auf das Bewusstsein der Versöhnung. Die Versöhnung als eine objektiv in der Welt vollbrachte ist das letzte Resultat dieses Theils. Soll aber die Versöhnung in der Welt vollbracht sein, so muss sie vorher unversöhnt, im Zustand der Gottentfremdung gewesen sein, und soll dieser Zustand als ein Uebel empfunden werden, so muss er selbst ein Widerspruch gegen das ursprüngliche Verhältniss der Welt zu Gott sein, welches mithin auf dieser Seite die oberste Voraussetzung der Versöhnung bildet. So ergeben sich für diesen Haupttheil drei Abschnitte: 1) die Welt in ihrem ursprünglich harmonischen Verhältniss zu Gott, wie sich dieses in den Lehren von der Schöpfung, Erhaltung und Vorsehung nach den Momenten der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit darstellt; 2) die Welt im Verhältniss der Gottentfremdung (Urzustand, Sündenfall, Stand der Sünde); 3) die Versöhnung der Welt mit Gott — die Lehren von der Person und dem Geschäft Christi, denen als begründender Abschnitt eine historische und dogmatische Deduktion der Lehre von der Versöhnung vorangestellt werden könnte. — Der dritte Haupttheil der Dogmatik hat die Verwirklichung des Bewusstseins der Versöhnung in ihrem stufenweisen Fortschritt zu entwickeln. Das Erste ist nun hier, dass dieses Bewusstsein in's Leben des Subjekts eintrete, und der Process dieses Eintretens stellt sich dar in den Lehren von der Erwählung, in welcher jenes Bewusstsein (die Gnade) an den Menschen kommt, von der Wiedergeburt, in welcher es in ihn übergeht, von der Heiligung, in welcher es sich als sein Lebensprincip verwirklicht. Hiemit in's Selbstbewusstsein des Subjekts eingedrungen muss aber das Princip der Versöhnung sich auch in einer vom Subjekt ausgehenden Thätigkeit manifestiren, und das Produkt dieser Thätigkeit ist die Gemeinde, wie sie ihr objektives Bestehen hat

in der Kirche, ihre subjektive Verwirklichung im christlichen Leben, ihr absolutes Selbstbewusstsein im Kultus (Verkündigung des göttlichen Worts, Gebet, Sakramente). Die beiden hier betrachteten Seiten gehen aber nicht in einander auf; das Princip der Versöhnung erhält einestheils in der Gemeinde die Verwirklichung, welche der Glaube des frommen Subjekts verlangt, nur unvollständig, anderntheils eignet sich das Subjekt dasjenige nicht vollkommen an, was im Leben und Glauben der Gemeinde gegeben ist; so entsteht die Forderung, sich trotz dieser Unangemessenheit des unmittelbaren Daseins der vollendeten Verwirklichung jenes Princips bewusst zu werden, welche aber hier nur in der Vorstellung von einer jenseitigen Vollendung der Kirche zur Ruhe kommen kann. In dieser Vorstellung ist das religiöse Bewusstsein zu seinem Ausgangspunkt zurückgekehrt: was es zuerst nur als abstrakte Vorstellung hatte, das hat es nun als erfüllte Totalität — Gott Alles in Allem.

Um nun von dieser Abschweifung wieder zu der vorliegenden Schrift und zwar zunächst zu ihrer Ausführung über die Beweise vom Dasein Gottes zu kommen, so soll es dieser, bei den natürlichen Grenzen einer solchen Erörterung, nicht zum Vorwurf gemacht werden, dass sie nicht alle einzelnen Wendungen dieser Beweise aufzählt, den kosmologischen Beweis z. B. nur in seiner gewöhnlichen Form, nicht auch in der, welche ihm Kant, nach dem Vorgang einiger Früheren, in seinem »einzig möglichen Beweisgrund« unter dem irreführenden Namen des ontologischen Beweises gegeben hat. Mit mehr Recht könnte man an der Stellung des ontologischen Arguments unter den vom Wesen des menschlichen Geistes ausgehenden Beweisen, vielleicht auch an der Anordnung der einzelnen Argumente überhaupt Anstoss nehmen. Doch das sind Nebensachen; die Kritik, welche hier über diese Beweise ergeht, bleibt gleich treffend, wie man sie auch stellen mag.

Von dem weiteren Inhalt dieses Theils hat die Kritik der Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes durch ihr negatives Resultat den allgemeinsten Anstoss erregt, und den eifrigsten Widerspruch gefunden. Man hat es sich aber bis jetzt in ihrer Widerlegung viel zu leicht gemacht. Um nicht von denen

zu reden, welche den bestrittenen Begriff einfach zum Postulat machen, und damit alle Möglichkeit einer wissenschaftlichen Verständigung abschneiden: auch diejenigen, welche sich auf die Gründe des Gegners einlassen, haben in der Regel nur den Grund in's Auge gefasst, den Strauss in dem § über die Persönlichkeit Gottes geltend macht, dass wir uns nur im Verhältniss zu andern gleichartigen Personen als Personen wissen. So wenig nun auch nur diesem Einen Grund bis jetzt eine irgend befriedigende Entgegnung zu Theil geworden ist, so ist er doch keineswegs der einzige; als seine wesentliche Ergänzung ist vielmehr der Abschnitt von den Eigenschaften Gottes, nebst den Bemerkungen über das Verhältniss der göttlichen Thätigkeit zur menschlichen Freiheit (II, 362 ff.) hinzuzunehmen — Abschnitte, auf die allerdings auch der Hr. Vf. ausdrücklich verweisen durfte. Dazu kommt noch ein Punkt, den schon die Schelling'sche Schrift über die Freiheit und das Denkmal der Schrift Jakobi's sehr treffend hervorheben: dass jede Persönlichkeit ein Anderes ausser sich auch insofern voraussetzt, als nur in der Spannung gegen eine vom Geist nicht vollständig überwundene Natur dieser zur Punktualität des Selbstbewusstseins sich zusammenfassen kann, alle Persönlichkeit eine dem Bewusstsein theilweise undurchsichtige Materialität zur Basis hat. Hätte man alle diese Momente in ihrem gegenseitigen Zusammenhang gehörig beachtet, so würde man in der Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes noch ganz andere Schwierigkeiten gefunden haben, als die, welche man gewöhnlich allein berücksichtigt. Und man komme hiegegen nur nicht mit der landläufigen Distinktion: dass alle jene Einwürfe vom Wesen der endlichen Persönlichkeit hergenommen seien, auf die absolute dagegen keine Anwendung finden können. Als ob der Begriff der Persönlichkeit selbst wo anders hergenommen wäre, als von der endlichen Persönlichkeit, und als ob von dem ganzen Begriffe noch mehr, als ein Name ohne Sinn übrig bliebe, wenn man die Bestimmungen, die nur dem endlichen Geist zukommen, wegstreicht. Worin soll denn das Selbstbewusstsein noch bestehen, wenn nicht im Bewusstsein der individuellen, d. h. eigenthümlich bestimmten und beschränkten Existenz?

Welchen Sinn kann man noch mit dem Wort »Leben« verbinden, wenn man das Moment der natürlichen Existenz, oder mit der Vorstellung des Willens, wenn man die Bewegung von der Bestimmnngslosigkeit zur Bestimmtheit, vom Subjekt auf's Objekt daraus wegnimmt? Person ist kurz definirt der Geist als existirender, d. h. endlicher.

In dem Abschnitt von der Persönlichkeit Gottes kommt namentlich anch die Hegel'sche Ansicht über diesen Punkt zur Sprache. Neben Hegel durfte hier auch Schleiermacher besprochen werden, dessen Stellung zu dieser Frage ich im zweiten Heft des ersten Jahrgangs ausser Zweifel gesetzt zu haben hoffe. Für die Ansicht, dass auch Hegel die Persönlichkeit Gottes läugne, können ausser der Konsequenz des Systems nnd dem hier vollkommen zulässigen *argumentum e silentio* (warum hat H. keinen besondern Abschnitt der Encyklopädie der Lehre von Gott gewidmet? offenbar, weil er sie in der Exposition der Logik, Natur- und Geistesphilosophie schon vollständig erschöpft glaubt) auch noch einige von dem Hrn. Vf. nicht angeführte Erklärungen des Philosophen geltend gemacht werden. Dahin gehört die Analyse des Begriffs der Persönlichkeit in der Rechtsphilosophie §. 6 f. §. 139, welche das Moment der Endlichkeit und Entwicklung als wesentlich darin nachweist, die Untersnchungen der Logik III, 62 f. nnd der Encyklopädie §. 213 über das Verhältniss des Allgemeinen und Besondern, die dem Hrn. Vf. noch nicht zugängliche Aeusserung der Naturphilosophie S. 21 f., nnd besonders die Stelle in den Vermischten Schriften II, 169, wo sich H. ausdrücklich auf den Vorwurf einlässt, dass er die Persönlichkeit Gottes läugne, ohne denselben doch irgend bestimmt zu verneinen. Und was will es hiegegen heissen, wenn er bei Gelegenheit ganz nnbestimmt von einem Sichwissen der Idee, ja auch, wenn er (Encykl. I, 296 f. 301) von der absoluten Persönlichkeit Gottes redet, und (Verm. Schr. II, 145) die Versicherungen Göschel's, dass die Philosophie dieser Persönlichkeit nicht zu nahe treten wolle, nicht geradezu abweist?

Aus Anlass der ebenerörterten Frage berührt der Hr. Vf. auch den der Hegel'schen Philosophie gemachten Vorwurf, dass

sie eine Entwicklung Gottes lehre. Ref. ist mit der Abweisung dieses Vorwurfs, was die Konsequenz des Systems, und auch was die bewusste Ahsicht seines Urhebers [1]) betrifft, ganz einverstanden; doch dürfte bemerkt sein, dass H. selbst jene Konsequenz nicht durchaus festgehalten hat, wenn er nicht nur häufig von der geschichtlichen Entwicklung des Weltgeists redet, als wäre sie zugleich eine Entwicklung des absoluten Geists, sondern auch wiederholt [2]) die Ansicht ausspricht, dass die Erde allein von vernünftigen Wesen bewohnt sei. Was hieraus folgen würde, hat auch der Hr. Vf. I, 673 treffend angedeutet.

Wenn ich die zwei noch übrigen Abschnitte des ersten dogmatischen Hanpttheils, von der Trinität und von den göttlichen Eigenschaften, hier nur kurz berühre, so geschieht diess einzig und allein desswegen, weil ich in diesen Musterstücken dialektischer Entwicklung zu kritischen Bemerkungen nur sehr wenig Anlass finde. Doch dürfte in der Darstellung des Weges, auf dem sich die kirchliche Trinitätslehre gebildet hat, die innere Nothwendigkeit des geschichtlichen Verlaufs noch schärfer hervorgehoben sein; auch in den Begriffen göttlicher Eigenschaften hätte sich wohl, selbst vom Standpunkt des Hrn. Vf. aus, etwas mehr positiver Gehalt nachweisen lassen, als ihnen die allgemeine Bemerkung S. 613 übrig lässt. Diese Vorstellungen enthalten bereits ein Vorspiel der wesentlichen Unterschiede, welche die Trinitätslehre in Gott anerkennt.

Unter den Untersuchungen, welche den Rest des ersten Bandes einnehmen (das Absolnte als Gegenstand des empirischen Vorstellens oder im Elemente der Zeit, und zwar I. der Vergangenheit, als voransgesetzte heilige Geschichte; 1) die Schöpfung; A. die Schöpfung als göttliche That, B. die vornehmsten Geschöpfe; a) die Engel, b) die Menschen nnd deren Urzustand) ist von der allgemeinsten Bedeutnng die §. 45—48 meisterhaft nachgewiesene Auflösung der Vorstellung von einer

1) Vgl. z. B. Encyklopädie I, 387. Religionsphilosophie II, 252 f. Logik I, 170. III, 353. Naturphilosophie S. 25 ff. 435. 648.

2) Naturphilosophie S. 92 vgl. mit S. 121. 154 f. 432. 461.

willkührlichen und zeitlichen Weltschöpfung in die Idee der ewigen und nothwendigen Verwirklichung Gottes in einer Welt. Gerade hier ist einer von den Punkten, an denen die ganze Schwäche des herrschenden Systems am Unverhülltesten zum Vorschein kommt. Das Wort Schleiermacher's [1]), dass sich der Schöpfungsbegriff selbst, auch abgesehen von der mosaischen Schöpfungsgeschichte nicht mehr lange werde halten können gegen die Gewalt einer aus wissenschaftlichen Combinationen, denen sich Niemand entziehen könne, gebildeten Weltanschauung — dieses Wort findet in der vorliegenden Ausführung eine so schlagende Erfüllung, dass ich mich nur wundere, es vom Hrn. Vf. nicht ausdrücklich für sich verwendet zu sehen. Was man auf seine Kritik erwiedert hat, ist auch wirklich bis jetzt nicht der Rede werth. So lange aber auch nur dieser einzige Angriff nicht vollständig zurückgeschlagen ist, würden die Gegner wohl thun, statt des Verdammens und Verketzerns in sich zu gehen, und sich auf den Fall, dass der Kampf unglücklich ende, gefasst zu halten. Mit jenem Einen Posten ist bereits die ganze Feste des kirchlichen Systems übergeben.

Der zweiten von den oben erwähnten Lehren, der Angelologie, der übrigens mit Recht nicht allzuviel Raum gewidmet wird, würde die Dogmatik vielleicht besser eine andere, als die gewöhnliche, Stellung anweisen. Ich will nicht in Abrede ziehen, dass die Vorstellung von Engeln, abgesehen von ihren äusseren, geschichtlichen Veranlassungen, zunächst aus dem doppelten Interesse entstanden ist, theils den leeren Himmelsraum mit einem göttlichen Hofstaat zu bevölkern, theils und besonders, die Lücke zwischen Gott und der Welt mit einer Stufenleiter höherer Wesen auszufüllen; und insofern wäre die Angelologie allerdings dem Abschnitt von der Schöpfung, oder auch etwa dem von der Vorsehung beizugeben. Im Christenthum jedoch ist, wie mir scheint, diese ursprüngliche Bedeutung zurückgetreten. Das Hauptgewicht liegt hier auf dem Gegensatz guter und böser Engel; und sofern nun in diesem,

---

1) Werke. Zur Theologie II, 613.

auch nach des Hrn. Vf. Bemerkung (II, 17 f.), nur die beiden Seiten der sittlichen Natur des Menschen symbolisirt sind, dürfte es das Beste sein, die Angelologie nebst der Dämonologie, von der sie ohnedem nicht wohl getrennt werden kann, als Anhang zu den Lehren vom Urzustand und der Sünde zu behandeln.

Beim dritten von den genannten Punkten, der Frage über Schöpfung und Urzustand des Menschen, hat man sich nicht selten die Miene gegeben, den Hrn. Vf. wegen seines vermeintlichen naturwissenschaftlichen Dilettantismus, mit dem er die in der Dogmatik ganz ungewohnte Untersuchung über Einheit der Menschenracen nnd Entstehung des Menschengeschlechts durch *generatio aequivoca* herbeizieht, zu belächeln, besonders da man meinte, man habe auch die Naturwissenschaften auf seiner Seite, und könne so den wohlfeilen Scherzen über den aus dem Urschlamm sich heransarbeitenden Adam noch den ernstlichern Vorwurf einer mangelhaften Sachkenntniss beifügen. Die Meisten haben jedoch nicht einmal den Streitpunkt recht gefasst. Die Frage, auf die man oft das Hauptgewicht legt, von der Einheit oder Mehrheit der Racen, ist nur für die Kritik der mosaischen Erzählung von Bedeutung, da im Uebrigen ebensogut viele Menschenpaare unmittelbar von Gott hervorgebracht sein könnten, als Eines aus der unorganischen Natur hervorgegangen; diese Frage kann daher die Dogmatik und konnte auch Strauss der Natnrwissenschaft überlassen. Was dagegen allerdings von Wichtigkeit ist, ob wir uns die Entstehung des Menschen als unmittelbare göttliche Wirkung, oder als das Ergebniss eines natürlichen Processes zu denken haben, darüber steht der empirischen Naturwissenschaft gar kein Urtheil zu; sie hat zwar den letztern Fall als heuristische Voraussetzung anzunehmen, aber beweisen kann sie weder den einen noch den andern, da für beide mit Kräften gerechnet werden muss, die ausser dem Bereiche der Erfahrung liegen: auf der einen Seite ein göttliches Wirken, von dem die Naturwissenschaft wenigstens sonst nichts weiss, auf der andern ein Zustand der Erde und eine Entstehung des organischen, selbst des geistigen Lebens ans der unorganischen Natur, für die man sich auch im besten Falle mit mehr oder weniger entfernten Analogieen wird begnügen müs-

sen. Das letzte Wort wird daher die Empirie auch hier, wie billig, der Philosophie überlassen müssen. Diese aber wird über die Entscheidung nicht im Zweifel sein können, nachdem sich schon in den Untersuchungen über Wunder und Persönlichkeit Gottes die ganze Vorstellung von einem unmittelbaren Wirken Gottes als eine solche, durch die Gott verendlicht würde, erwiesen hat. Soll daher die vorliegende Darstellung irgend ein Vorwurf treffen, so könnte es höchstens der sein, dass sie durch positive Hereinziehung der naturwissenschaftlichen Untersuchung gewissermassen ein überschüssiges Werk gethan, dagegen die allgemeinere Entscheidung der Frage zu sehr zurückgesetzt habe, also ein rein formeller Tadel; wogegen das wesentliche Resultat dieser Kritik von der Theologie so wenig, als von der Physiologie umgestossen werden wird.

Den trefflich bearbeiteten, und namentlich in den Berichten über Erigena und Augustin lehrreichen Abschnitt vom Urzustand will ich hier übergehen, und auch aus der Lehre von der Sünde, welche den zweiten Band unseres Werks eröffnet, hier nur Einen Punkt herausheben, indem ich einiges Weitere einem spätern Orte aufbehalte. Es ist diess die Bemerkung S. 15 über die Bedeutung der Vorstellung vom Teufel, deren Untersuchung den Abschnitt von der Sünde eröffnet. »Die ganze Idee des Messias und seines Reiches — bemerkt der Hr. Vf. — ist ohne das Gegenstück eines Dämonenreiches gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupte so wenig möglich, als der Nordpol eines Magnets ohne den Südpol. Ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; giebt es einen Teufel, aber nur als Personifikation des bösen Princips — gut, so genügt anch ein Christus als unpersönliche Idee.« Manche würden wohl gerne diese Folgerung, im Interesse des Glaubens an den Teufel, mit beiden Händen ergreifen, wenn sie nicht durch ihren Urheber allzu verdächtig würde; Andere, von modernen Bildungselementen tiefer angesteckt, werden sich ihrer zu erwehren suchen. In Wahrheit lässt sie sich jedoch nicht abweisen. Der Grund des Glaubens an einen persönlichen Erlöser kann für Jeden, der sich nicht bei dem *αὐτὸς ἔφα* der

Schrift, der Auktorität des Buchstabens, blindlings beruhigt, nur in dem liegen, worauf Schleiermacher z. B. diesen Glauben allein gründet, dass ohne einen persönlichen Urheber der Erlösung diese selbst nicht möglich wäre. Dieser Schluss selbst aber, setzt er nicht voraus, dass jeder sittliche Gesammtzustand der Menschheit ein Individuum zum Urheber haben müsse, welches den Charakter dieses Zustands vollendet in sich darstellt? Wie lässt sich dann aber der Konsequenz entgehen, dass ebenso, wie der Zustand fortschreitender Frömmigkeit von einer absolut frommen und heiligen, so umgekehrt der Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit von einer absolut bösen Persönlichkeit ausgehen müsse? Freilich aber könnte man auch hiebei nicht stehen bleiben, wie vielmehr von dem Guten, was der Christ in sich findet, der Erlöser die allein selbstthätige Ursache, der Erlöste dagegen das ausschliesslich receptive Gefäss dafür sein soll, so müsste auch, die Sünde betreffend, alle Selbstthätigkeit in den Teufel verlegt, dem sündigen Subjekt dagegen die blosse Empfänglichkeit übriggelassen werden; wie dort das Verdienst, so müsste hier die Schuld wegfallen.

Diess führt uns bereits auf die Christologie und deren ausführliche Besprechung bei dem Hrn. Vf. II, 75—240. Das Resultat ist natürlich von dem bekannten der Schlussabhandlung zum Leben Jesu nicht verschieden; spricht doch der Hr. Vf. selbst S. 240 die Ueberzeugung aus, »dass, um die Christologie über den Standpunkt seiner Schlussabhandlung hinauszuführen, noch das erste verständige Wort vorzubringen sei.« Dieses Resultat wird aber hier durch ein noch genaueres und vollständigeres Eingehen, auf die kirchliche Christologie sowohl, als die modernen Versuche ihrer spekulativen Wiederherstellung und Begründung gewonnen. Die Analyse der letzteren besonders war ein ebenso verdienstliches als unerquickliches Geschäft; Vollständigkeits halber konnte der Hr. Vf. auch noch Conradi und Dorner (dessen eigene dogmatische Erklärungen in seinem bekannten Werke freilich noch sehr fragmentarisch sind) berücksichtigen. Die Sache unbefangen angesehen wird man dem eben angeführten Urtheile des Hrn. Vf. nicht Unrecht geben können. Diese ganze moderne Christologie leidet in noch

weit höherem Grade, als schon ihre Mutter, die Schleiermacher'sche, an dem doppelten Widerspruch, dass einmal das Wesentliche des kirchlichen Dogma festgehalten werden soll, während man doch die Grundvoraussetzung desselben, die Zweiheit der Naturen in der Einen Person, aufgeben zu müssen geständig ist; und dass zweitens jene Wiederherstellung mittelst philosophischer Kategorieen bewerkstelligt werden soll, die man nur entwickeln darf, um zu finden, dass sie das, was sie begründen sollen, vielmehr unmittelbar aufheben — wie könnten sie auch anders, da sie aus dem Boden einer von der kirchlichen himmelweit verschiedenen Weltanschauung erwachsen sind? Ich will nun mit dieser Bemerkung nicht sagen, dass ich dem Hrn. Vf. in allen Stücken unbedingt beistimme. Wenn dieser z. B. wiederholt (S. 171. 200) die Bezeichnung Jesu als der erhabensten und vollkommensten Gestalt in der ganzen Geschichte aus dem Grunde zurückweist, weil wir nicht die Mittel haben, ihn an allen andern zu messen, so wird hiebei vorausgesetzt, dass sich eben nur durch empirische Vergleichung des Einzelnen mit allen Einzelnen über die geistige Grösse eines Mannes entscheiden lasse. Aber so kämen wir bei keinem zum Ziele, da uns auch die vollständigste empirische Bekanntschaft mit dem Leben eines Menschen über seine innern Triebfedern vielfach im Dunkeln lässt. Den wahren Maasstab für geistige Grösse wird nur die weltgeschichtliche Leistung des Einzelnen abgeben können. Ist nun Jesus derjenige, durch welchen sich der grösste geistige Fortschritt der Menschheit vollzogen hat, der Angelpunkt der Weltgeschichte, und können wir doch nicht annehmen, dass er nur zufälligerweise zum Träger dieser Bewegung geworden sei, so werden wir uns auch der Anerkennung, dass die grösste geistige Kraft in ihm gewesen sein müsse, nicht entziehen können. Das Bewusstsein von der Einheit des Menschen mit Gott, in welcher Form er es nun auch gehabt haben mag, muss mit grösserer Energie in ihm lebendig gewesen sein, als in irgend einem Andern, sonst könnte er nicht der sein, der das Einzige in der Geschichte geleistet hat. Nur ist damit für die kirchliche Christologie nicht das Mindeste gewonnen: zwischen einem Menschen und einem

menschgewordenen Gott bleibt die Kluft immer gleich gross, ob man jenen höher oder niedriger stelle; der Unterschied beider ist gar kein quantitativer, sondern ein specifischer. Soll daher die Lehre von der Person Christi überhaupt noch eine Bedeutung haben, so kann ihr diese gar nicht aus der Geschichte, sondern nur aus der Idee kommen; diess aber nicht in der Art, dass nun die Bestimmungen, welche in der Idee als Prädikate des allgemeinen Geistes gesetzt sind, unmittelbar auf ein Individuum übertragen würden — die Unmöglichkeit hievon ist durch alle bisherigen Verhandlungen für jeden, der überhaupt ein philosophisches Auge hat, und es nicht gewaltsam zuhält, zur Evidenz erhoben; vielmehr nur in dem Sinne kann von einer philosophischen Christologie die Rede sein, dass gezeigt wird, wie sich das populäre Bewusstsein die Gewissheit von der Wirklichkeit der Idee eben nur durch ihre Anknüpfung an ein geschichtliches Individuum zu geben vermag.

Neben der Lehre von der Person Christi ist in den dogmatischen Verhandlungen unserer Zeit die von seinem Geschäft bedeutend zurückgetreten. Sehr mit Unrecht jedoch: beide bilden untrennbare Hälften Eines Ganzen, ja die Ansicht über die Person Christi ist sogar von der über sein Geschäft, wie ich auch sonst schon bemerkt habe [1]), in der Art abhängig, dass in die Person Christi immer nur so viel gesetzt werden kann, als nöthig ist, um die in der Vorstellung vom Geschäft Christi ausgedrückte Wirkung hervorzubringen. Es würde daher den Vertheidigern des kirchlichen Systems wohl anstehen, sich auch einmal wieder nach der kirchlichen Versöhnungstheorie umzusehen, und dieselbe, aber wohlgemerkt ohne Abmarkten und Umdeutung, in ihrem ursprünglichen symbolischen Sinne gegen die Massen kritischer Gegengründe zu rechtfertigen; es handelt sich hier um einen Grundpfeiler des Systems, den man weder seinem Schicksale überlassen, noch in den schwachen Stützen, die Schleiermacher hier darbietet, ein Surrogat für denselben gefunden zu haben meinen darf. Mit richtiger Einsicht in die Bedeutung dieses Punkts hat der Hr. Vf. die Lehre vom

1) Jahrbb. 1. Bd. S. 86 f.

Geschäft Christi S. 240—336 einer ausführlichen, in historischer und kritischer Beziehung gleich gründlichen Untersuchung unterworfen, aus der ich hier besonders auf die Abschnitte über Duns Scotus und Socin, als willkommene Bereicherungen der dogmengeschichtlichen Forschung hinweisen will. Was zu wünschen übrig wäre, ist nur etwa dieses, dass der Hr. Vf. die innere Nothwendigkeit im Entwicklungsgang des Dogma noch schärfer herausgehoben hätte. Einen geeigneten Ausgangspunkt hiefür würde der neutestamentliche Lehrbegriff gegeben haben, wenn der Hr. Vf. hier namentlich auf die Eigenthümlichkeiten der paulinischen und johanneïschen Ansicht von der Thätigkeit Christi noch näher eingegangen wäre. Beide sind für die Entwicklung des Dogma in der griechischen Kirche maassgebend: wie bei Johannes die wesentliche Bedeutung Christi sich in seiner unmittelbaren Selbstdarstellung concentrirt, so ist auch für die ganze griechische Kirche, ihrem allgemeinen Charakter der Unmittelbarkeit gemäss, der wesentliche Gesichtspunkt für die Auffassung des Geschäfts Christi, dem sich alle andern unterordnen, eben diess, dass er durch seine Menschwerdung selbst, ohne alle weitere Vermittlung, die menschliche Natur geheiligt hat, und dass diese Wirkung ebenso unmittelbar, durch den Glauben, nicht an das Verdienst, sondern an die Person Christi, auf das Subjekt übergeht. Daher denn auch hier das Dogma von der Person Christi die gesammte dogmatische Entwicklung beherrscht hat. Sofern man sich nun aber bei dieser Unmittelbarkeit der Anschauung nicht beruhigte, so tritt hier die paulinische Lehrform ein: die Vorstellung von einer Loskaufung der Menschen aus der Herrschaft des Teufels ist nämlich nur eine konkretere Darstellung dessen, worin auch der Nerv der paulinischen Theorie liegt: dass Christus durch die Abtödtung seines Fleisches die Sünde, die im Fleische ihren Sitz hat, mitgetödtet, machtlos gemacht hat. Die ganze Vorstellung des Paulus vom Tode Christi bedarf freilich ebenso, wie ihre Voraussetzung, die paulinische Lehre von der Sünde, noch einer durchaus neuen Bearbeitung; die bisherigen Darstellungen ohne Ausnahme haben ein höchst wichtiges Moment, die Lehre des Paulus vom Leibe als Sitz der Sünde, viel zu

wenig in seiner Bedeutung erkannt, und dem kirchlichen System immer noch zu vielen Einfluss auf ihre Exegese gestattet. Von dem vorliegenden Werke allerdings war eine Detailuntersuchung über den paulinischen Lehrbegriff nicht zu verlangen.

Hatte der zuletzt besprochene zweite Theil der Dogmatik das absolute Leben im Elemente der Vergangenheit betrachtet, so fasst der nun folgende dritte dasselbe im Element der Gegenwart in's Auge in den drei Hauptstücken: 1) von der Vorsehung und dem Uebel, 2) von Sünde und Gnade im Allgemeinen, 3) von der Gnade, wie sie durch die Kirche und deren Gnadenmittel wirkt. Das erste dieser Hauptstücke sofort behandelt theils die Lehre von der Welterhaltung und Weltregierung im Allgemeinen, theils im Besondern das Verhältniss der göttlichen Mitwirkung zur menschlichen Freiheit, die Theodicee und das Gebet. Der wichtigste von diesen Punkten ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen göttlicher Mitwirkung und menschlicher Selbstthätigkeit. Der Hr. Vf. führt hier den ebenso wahren als selten erkannten Satz durch, dass »mit dem Begriffe eines transcendenten Absoluten, eines ausser dem Menschen stehenden höchsten Wesens die individuelle Freiheit durchaus unverträglich sei,« »vielmehr der spinozistische Standpunkt das einzige Mittel darbiete, die Selbstthätigkeit der endlichen Wesen, und namentlich des Menschen, zu retten« (S. 362 f.). Es hätte sich diess ausser dem Verhältniss der endlichen Thätigkeit zu der unendlichen göttlichen Macht auch an der Frage über das Verhältniss der Freiheit zur Präscienz, deren Untersuchung hier überhaupt vermisst wird, ganz schlagend nachweisen lassen. Und zwar wäre von hier aus ohne Zweifel auf eine vollständigere Freiheit zu kommen gewesen, als diejenige, deren Verträglichkeit mit dem System der Immanenz der Hr. Vf. allein nachweist, »die Determination des Individuums durch seine eigene Natur« (S. 365). Eine solche würde doch immer nur missbräuchlich Freiheit genannt, wie diess der Hr. Verf. anderwärts selbst zugiebt, wenn er es an Schleiermacher tadelt [1]), dass dieser der sittlichen Freiheit des Menschen nicht zu nahe

1) Charakteristiken und Kritiken S. 168.

getreten zu sein behauptet. Den hier aufgestellten Begriff der Freiheit als innerlich nothwendiger Selbstbestimmung hat auch Schleiermacher; hiebei stehen zu bleiben war aber durch die Natur der Sache weder gefordert, noch erlaubt. Ich will hier nicht davon reden, dass der Begriff sittlicher Güte und Schlechtigkeit, im Unterschiede von natürlicher Vollkommenheit und Unvollkommenheit, ebenso der Begriff der Schuld und des Verdienstes ohne Voraussetzung der Wahlfreiheit unmöglich sind: schon die Unterscheidung des Geistes vom natürlichen Dasein, das Selbstbewusstsein an und für sich ist unerklärlich, wenn nicht im Geiste selbst das Moment der Freiheit von aller blos natürlichen Causalität, der Zufälligkeit gegen die äussere Bestimmung zugegeben wird. Dieser Forderung genügt aber der Begriff der Selbstbestimmung vermöge innerer Nothwendigkeit noch nicht; da die individuelle Natur, als Natur, doch selbst wieder das Produkt äusserer Causalität, der bei der Bildung des Individuums wirksamen Kräfte u. s. f. ist, so kämen wir hiemit noch zu keinem specifischen, sondern erst zu einem graduellen Unterschiede des geistigen Lebens vom animalischen. Oder die Sache *a priori* angesehen: wo bliebe das Andere, in dem sich die absolute Idee verwirklicht, wenn es doch nie zum wirklichen Anderssein, zu einer von der Nothwendigkeit des allgemeinen Geschehens unabhängigen Selbstbestimmung käme? Ich weiss nicht, inwiefern die Ansicht des Hrn. Vf. von diesen Bemerkungen getroffen wird, da er sich über das Problem der Freiheit hier allzu kurz äussert (wesshalb denn auch, beiläufig gesagt, die nicht uninteressante Untersuchung über Hegel's Ansicht von der Freiheit hier übergangen wird): aber seine Aeusserungen selbst lauten so, dass sie nicht über den Schleiermacher'schen Begriff der Freiheit hinausführen. — Gleichfalls sehr kurz wird auch über die ganze Lehre von der Weltregierung S. 384 das Resultat gezogen; mehr auf dialektischem Wege hätte sich die Auflösung jener Vorstellung in den Begriff einer immanenten Gesetzmässigkeit der geistigen Welt und der Geschichte wohl bewerkstelligen lassen, wenn der Hr. Verf. auf eine nähere Zergliederung der verschiedenen Fragen, mit denen sich die Dogmatik beim Locus von der Vorsehnng beschäftigt,

und namentlich des (S. 368 f. nur kurz herührten) Begriffs der Zulassnng hätte eingehen wollen: wenn als Grund für die Zulassung des Bösen die Rücksicht auf die Natur freier Wesen angegehen wird, so liegt darin schon das Geständniss, dass die Vorsehnng selbst durch die in der Natur des Universums liegenden Gesetze bestimmt sei, d. h. sich von diesen Gesetzen nur in der Vorstellung unterscheide. — Nur kurz, aber genügend, wird neben den angeführten Fragen §. 79 das Gebet, im Sinne Schleiermachers, behandelt, und nur das konnte vielleicht noch beigefügt werden, dass auch eine tiefere Frömmigkeit selbst in der Aeusserlichkeit der Vorstellung nicht so befangen ist, dass ihr heim Gebet die ohjektive Erhörnng, und nicht vielmehr die Versenkung des Gemüths in Gott unmittelbar an sich selhst die Hauptsache wäre, mag sie sich diess auch vielleicht hinter der dogmatischen Auskunft, dass das Gebet »in anderer Weise« erhört werde, oder durch die Form eines blos bedingten, für alle Fälle resignirten Gebets verhergen.

Von dem zweiten Hauptstück dieses Haupttheils: »die Sünde und die Gnade« hat für die eine Hälfte, die Lehre von der Sünde, die frühere Erörterung über die Erbsünde schon alles dogmatisch Wichtige weggenommen, wesshalb sich auch der Hr. Verf. mit einer kurzen Darstellung der biblischen und kirchlichen Bestimmungen begnügt. Der folgenden ausführlichen Untersuchung über die Prädestination (S. 400—463) weiss ich nichts von Bedeutung beizufügen, und so ist von diesem Hauptstück nur noch die Lehre von der Bekehrung und Rechtfertignng (S. 463—497) übrig. Ich muss nun auch hier das Widersprechende der kirchlichen Bestimmungen dem Hrn. Vf. zugeben; der protestantische Begriff der Rechtfertigung enthält den Widerspruch, dass der Mensch von Gott für gerecht angesehen und erklärt werden soll, ohne es doch zu sein, nnd der Begriff des rechtfertigenden Glaubens den, dass die Rechtfertignng von allen äusserlichen Werken unabhängig gemacht werden soll, während doch die Ueberzeugung von einem positiven Dogma um nichts weniger ein äusserliches Werk ist, als die Befolgung eines positiven Gesetzes; sofern endlich aus dem Glauben nothwendig gute Werke hervorgehen sollen, entsteht

die Antinomie, dass einerseits die Werke den Maasstab für das Vorhandensein und die Kräftigkeit des Glaubens abgeben sollen, während doch andererseits die rechtfertigende Wirkung des Glaubens, mithin auch sein Wesen, nicht darin liegen soll, dass er Princip guter Werke ist. Nur scheint mir die vorliegende Darstellung über diesen unläugbaren Widersprüchen allzusehr übersehen zu haben, dass auch schon die altprotestantische Lehre von der Rechtfertigung ihren wahren Kern in dem hat, worein sich dieses Dogma am Ende auch dem Hrn. Verf. (S. 495) auflöst: dem sittlich-religiösen Idealismus, dass ich so sage, welcher das eigentliche Princip des Protestantismus ausmacht; d. h. jene Lehre ist der erste Ausdruck für einen Standpunkt, welcher die Bedeutung des sittlichen Lebens nicht in seiner empirischen Bestimmtheit als solcher, sondern in seiner Idee sucht, welcher erkannt hat, dass der sittliche Werth des Einzelnen nur darin beruht, Organ des absoluten Geistes zu sein und nur nach der Energie, mit welcher sich die Idee seiner bemächtigt hat, nach dem Princip seines sittlichen Lebens, nicht der einzelnen Handlung oder der blossen Collectiveinheit einzelner Handlungen bemessen werden darf. Wollten wir dieses nicht als die wahre Bedeutung der Rechtfertigungslehre anerkennen, so bliebe es unbegreiflich, wie eben die Gemeinschaft, welche in jener Lehre den höchsten Ausdruck ihres Bewusstseins anerkannte, der ganzen weitern Bewegung des sich immer vollständiger von aller Heteronomie befreienden Geistes zum Träger dienen konnte. Oder wenn wirklich die katholische Lehre, nach S. 483, »gesünder als die protestantische« wäre, warum hat sie nicht auch schönere und gesündere Früchte getragen? Der Hr. Vf. fügt freilich bei, sie sei gesünder »von der Aeusserlichkeit, die ihr überall eigen ist, abgesehen.« Aber von dieser Aeusserlichkeit kann man eben nicht absehen, denn sie macht das Wesen des eigenthümlich katholischen Dogma aus; um diese Aeusserlichkeit nebst ihrem ganzen Gefolge von sichtbarer Kirche, Klostergelübden, Satisfaktionen, Ablass u. s. f. zu verewigen, eben dazu hat das Tridentinum sein Anathema über das *sola fide* ausgesprochen; diese Aeusserlichkeit lässt sich als das Unterscheidende beider Lehrbegriffe auch da nachweisen,

wo sie ganz zusammenzufallen scheinen könnten. Wie nahe stehen sich nicht die katholische *justitia infusa* und der protestantische Glaube, der nothwendig Werke erzeugt! Aber doch, wie weit gehen sie in der Praxis wieder auseinander! Mit jener habituellen Gerechtigkeit ist auch bei denen, welche sie gegen die aktuelle ganz überwiegend hervorheben, die ganze Geistlosigkeit des *opus operatum*, der Mönchstugend, des hierarchischen Gehorsams u. s. f. brüderlich beisammen; die protestantische Lehre vom Glauben, oder richtiger, die in dieser Lehre sich darstellende Geistesrichtung hat all diesem Unwesen ein für allemale ein Ende gemacht. Warum das aber? wohl nur darum, weil auch jene der protestantischen scheinbar so nahe verwandte Bestimmung im Ganzen des Systems eine andere Bedeutung hat; die katholische Lehre, auch wenn die Gerechtigkeit als *habitus infusus* gefasst wird, hat doch immer das Eigenthümliche, dass die Vollkommenheit der sittlichen Gesinnung an der empirischen Vollkommenheit der Handlungen gemessen werden soll, die protestantische, selbst wo der allein rechtfertigende Glaube der Reformatoren geradezu aufgegeben wird, das, dass vielmehr umgekehrt die Vollkommenheit der Gesinnung den Maasstab für den Werth der einzelnen Handlung abgiebt.

Das dritte Hauptstück handelt von den Gnadenmitteln und der Kirche. Von den ersteren nun war über das Wort Gottes, nach der Besprechung dieses Punkts in der Apologetik, nur noch einiges Historische nachzutragen; in der Lehre von den Sakramenten hat sich das theologische Zeitbewusstsein, mit Ausnahme von Nachzüglern, die billig ignorirt werden, so allgemein auf ihre symbolische Auffassung zurückgezogen, dass der Hr. Vf. hier fast nur Anerkanntes zusammenzufassen nöthig hatte; ich beschränke mich daher hier gleichfalls auf die Bemerkung, dass dem Abendmahl wohl auch vom Standpunkt des Hrn. Vf. aus eine substantiellere Bedeutung zu vindiciren gewesen wäre, als die Bewirkung »des magischen Schauders, den das Bewusstsein, das Heiligste und Segensreichste, was es geben kann, den Leib des Gottmenschen, hier wirklich in den Mund zu bekommen, in Gemüth und Nerven hervorbringt« (S. 600 f.).

Die Hegel'sche Religionsphilosophie (II, 338 ff.) hat hier ohne Zweifel das Richtigere in der von dem Hrn Vf. nicht berücksichtigten Bestimmung, dass die Bedeutung des Abendmahls in dem Genuss der Gegenwärtigkeit Gottes, der Aneignung der Versöhnung zu suchen sei. Ganz erschöpfend ist zwar auch diese Bestimmung nicht, sofern sie das Moment der äusseren Handlung, das, wodurch sich das Abendmahl von allen andern Handlungen des Kultus unterscheidet, zu wenig berücksichtigt; das ohnedem, was Hegel zu Gunsten der lutherischen Abendmahlstheorie sagt, beruht auf Mangel an Kenntniss oder an kritischer Reflexion. Aber doch war von hier aus eher, als auf dem blos psychologischen Wege, den der Hr. Verf. einschlägt, eine solche Ansicht vom Abendmahl zu gewinnen, durch welche nicht nur die Bedeutung desselben für den unmittelbaren Glauben, sondern auch der geschichtliche Umstand erklärlich wird, dass die Unterschiede der kirchlichen Partheien in der Reformationszeit sich vorzugsweise an diese Lehre geheftet haben — denn dass blos Luthers buchstäbliche Erklärung der Einsetzungsworte hievon die Schuld trage, diess ist trotz seiner eigenen Versicherung nicht glaublich; hätte er kein allgemeineres Interesse für seine Bestimmung gehabt, mit dem Buchstaben wäre der sonst gar nicht so ängstliche und beschränkte Exeget gewiss fertig geworden. Als dieses Interesse tritt nun auch schon in den eigenen Aeusserungen des Reformators nicht undeutlich die Besorgniss hervor, die Annahme der Zwingli'schen Abendmahlslehre möchte zu einer schwärmerischen Geringschätzung der äusseren Kirche führen, und ebenso wenn wir den Charakter der beiden protestantischen Hauptpartheien im Grossen in's Auge fassen, zeigt sich, der Abendmahlsdifferenz entsprechend, in der lutherischen Kirche die dem Katholicismus, in der reformirten die dem Anabaptismus und Socinianismus zugekehrte Seite des ältern Protestantismus. Nach eben dieser Seite hin werden wir auch die dogmatische Bedeutung des Abendmahls und der Sakramente überhaupt zu suchen haben: was sich in ihnen zur Anschauung bringt, ist die Idee, dass dem Einzelnen in der Kirche das absolute Princip als subjektives Lebensprincip in unmittelbarer Wirklichkeit zu Theil werde.

Doch eben die Möglichkeit einer Kirche in unserer Zeit stellt der Kritiker in Frage. Der Abschnitt, in dem dieses geschieht (II, 602—626), ist dem Umfange nach einer von den geringsten, dem Inhalte nach einer von den allerbedeutendsten des ganzen Werks. Zwar die historische Entwicklung ist hier etwas zu kurz gekommen, und um dieser Kürze willen auch die Nothwendigkeit, durch welche der Entwicklungsgang der Vorstellungen von der Kirche bestimmt war, nicht so deutlich, als Ref. gewünscht hätte, hervorgetreten: um so beachtenswerther ist dagegen, was S. 613 ff. über »die Kirche in der modernen Welt« bemerkt wird. Absolute Trennung von Kirche und Staat ist die Forderung, der nothwendige Zerfall der Kirche in der Gegenwart die Behauptung des Hrn. Vf. Da der Staat sittliche Totalität in sich selbst ist, — diess sind die Grundgedanken seiner Ausführung — so hat er keinen Grund, und da ein guter Staatsbürger sein kann, auch wer nicht »bei einer Kirche als Himmelsbürger eingeschrieben ist,« so hat er kein Recht, den vollen Genuss der bürgerlichen Rechte an ein kirchliches Glaubensbekenntniss oder mehrere zu knüpfen. Oder vielmehr, es ist diess ein sich selbst aufhebendes Thun: die Existenz des modernen Staats ist an sich selbst schon eine Protestation gegen die Berechtigung der Kirche, ebenso die Existenz einer selbständigen Kunst und Wissenschaft, von denen jene sich wesentlich gleichgültig gegen die Kirche verhält, diese, die Theologie an der Spitze, ihr eine Quelle um die andere abgräbt. — Das Treffende dieser Bemerkungen, was wenigstens das Verhältniss der Kirche zu den wesentlichen Interessen der Gegenwart betrifft, lässt sich schwer bestreiten; und müssen wir andererseits, aus den früher schon angedeuteten Gründen, auch in der Religion ein wesentliches geistiges Lebenselement anerkennen, so tritt nur um so dringender die Nothwendigkeit hervor, dass diese im freien Geiste der Zeit umgestaltet und auf ihre wahre Bedeutung, die praktische, zurückgeführt werde. Die hartnäckigen Gegner des Neuen, das sind die schlimmsten Feinde der Kirche, so gerne sie sich als die ausschliesslich Kirchlichen hinstellen: der Geist der Geschichte wird seine Forderungen durchsetzen, welche Opfer es auch kosten mag, und

die, welche das Feuer mit dem Schwerdt zu löschen versucht haben, werden zu spät einsehen, dass jede gewaltsam unterdrückte Reform, auch auf andern, als dem politischen Gebiete, eine Revolution wird.

Mit dem Vorstehenden am letzten Theil des Straussischen Werks angekommen, haben wir das Anstössigste noch vor uns. Der Unsterblichkeitsglaube ist, nach der richtigen Bemerkung des Hrn. Verf. (S. 697), »die Seele der jetzigen Gefühls- und Verstandesreligiosität: der gebildete Fromme lässt sich eher noch seinen Gott und Christus, als die Hoffnung auf Fortdauer nach dem Tode nehmen.« »Nach der Kantischen Sichtung der alten Ideenwelt blieben noch Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, diese drei: aber die Unsterblichkeit ist die grösseste unter ihnen.« Es liegt hierin, wie auch der Hr. Verf. anerkennt, einerseits das richtige Gefühl von der Unendlichkeit des Subjekts; anderntheils aber ist eben diese Zuspitzung des modernen Bewusstseins im Unsterblichkeitsglauben ein schwer zu überwindendes äusseres Hinderniss für eine wissenschaftlich freie Besprechung dieses Gegenstands. Wer sich dem Vorurtheil nicht unbedingt unterwerfen will, der mag nur schweigen, oder sich von allen Seiten auf das Schlimmste gefasst machen. Lassen wir uns indessen dadurch von einem freien Urtheil nicht abhalten, so werden wir bekennen müssen, dass der Hr. Verf. nicht nur die Bestimmungen der biblischen und kirchlichen Eschatologie an einander und an den Voraussetzungen des modernen Bewusstseins vollständig aufgelöst, sondern auch dem Unsterblichkeitsglauben überhaupt und besonders den Beweisen für denselben eine Phalanx von Gründen entgegengestellt hat, auf die von der Gegenseite weder früher, da Richter und Feuerbach einen Theil dieser Gründe vorbrachten, noch auch seit dem Erscheinen des vorliegenden Werks eine irgend stichhaltige Antwort erfolgt ist. Manche von diesen Gründen hätten vielleicht etwas mehr in's Einzelne ausgeführt werden mögen: so z. B. wenn der Vergeltungsbeweis die ungleiche Vertheilung irdischer Güter und Uebel als Grund für die Unsterblichkeit geltend macht, liess sich ausser der von dem Hrn. Verf. mit sichtlicher Wärme entgegengehaltenen Appellation an das

sittliche Bewusstsein auch noch die Bemerkung dagegen kehren, dass ja diese Ungleichheit im Jenseits gar nicht wirklich ausgeglichen würde, sofern doch auf jedem andern, als dem ebionitischen Standpunkt weder dem Einen sein irdisches Glück an der himmlischen Seligkeit in Abzng gebracht, noch dem Andern sein Unglück als Verdienst angerechnet werden soll; sollte daher jene Ungleichheit ohne jenseitige Vergeltung mit der göttlichen Gerechtigkeit unvereinbar sein, so ist sie es auch mit derselben. Namentlich aber durften die positiven Gründe gegen den Unsterblichkeitsglauben ausführlicher entwickelt werden, als diess in den beiläufigen Bemerkungen bei Widerlegung der Beweise für denselben, und in dem Citat aus Blasche (S. 736 f.) geschehen ist. Mag sie sich der Kundige auch ans dem Uebrigen herauslesen: der Hr. Vf. hat doch nicht blos für die Wissenden, sondern auch für die Lernenden geschrieben.

Mehr noch, als diese Vervollständigung, könnte vielleicht Manchem eine Vertheidigung der Straussischen Kritik gerade hier nöthig scheinen. Wer kennt nicht die Vorwürfe der Irreligiosität, des Materialismus, der Untergrabung aller sittlichen Grundfesten u. s. w., die einer Denkungsart, wie die seinige, von den Kathedern und Kanzeln bis zu den Spinnstuben und Theevisiten herab einstimmig entgegentönen? In der That wäre jedoch eine Vertheidigung gegen diese Polemik das Ueberflüssigste, was Jemand thun könnte. Sagt den Leuten noch so deutlich, was Eure wahre Meinung ist; legt es ihnen haarscharf auseinander, dass vielmehr sie es sind, die von unsittlichen Voranssetzungen über das Verhältniss von Tugend und Glückseligkeit, von materialistischen Vorstellungen über die Seele gegen Euch argumentiren: sie werden Euch nicht verstehen, und wenn sie Euch verstehen, sich nur um so eifriger anstrengen, Euch zu übertönen. Statt aller Vertheidigung möge mir daher hier eine Gegenfrage erlanbt sein: worauf gründet sich Euer Unsterblichkeitsglaube, dass Ihr uns seine Bezweiflung so sehr zum Verbrechen macht? auf die Philosophie oder auf den Glauben? Auf den Glauben, werden die Meisten antworten, und zwar auf den altchristlichen, den Schriftglauben. Nun gut denn, so glaubet aber auch Alles, was in der Schrift steht, von der

Auferstehung des Leibes und dem Gericht bis zum tausendjährigen Reich und zur doppelten Auferstehung; glaubet auch, dass das Himmelsgewölbe über der Erde ausgespannt ist, denn das ist der Himmel, von dem herab die Apostel ihren Christus erwartet haben und aus dem eine sichtbare Wiederkunft allein möglich ist; ja noch mehr, glaubet auch an die Sätze, die sich aufheben, wie die Annahme einer partikulären und die einer allgemeinen Auferstehung; glaubet auch, dass Christus schon gekommen ist, denn binnen eines Menschenalters haben ihn die Apostel erwartet, und in eben dieser Zeit verheisst er selbst Matth. 24 seine Rückkehr mit dem Beisatz: Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen. Oder könnt Ihr Euch dazu nicht entschliessen? Nun gut, so lasst die Schrift aus dem Spiele, nehmt es uns nicht mehr übel, wenn wir bezweifeln, was Ihr nicht für wahr haltet, gesteht es offen, dass es allgemeine Vernunftgründe, philosophische Argumente sind, auf die Ihr Euch stützen wollt. Wenn aber diese, so lasst für's Erste alle Verdächtigungen und moralische Anklagen bei Seite; wenn der Philosoph zweifelt, so thut er ja nur, was seines Amtes ist; unsittlich würde er nur dann handeln, wenn er sein wissenschaftliches Gewissen so weit übertäubte, dass es ihm erlaubte, Voraussetzungen des populären Bewusstseins ohne weitere Prüfung anzunehmen. Sodann aber gebt doch etwas bessere Deduktionen, als wir sie bisher gehört haben; das kann man doch in der That Niemand übel nehmen, wenn er sich durch Schlüsse nicht überzeugen lässt, deren Zirkel und Willkührlichkeiten so augenscheinlich sind, dass sie keiner übersehen kann, für den nicht schon zum Voraus sein Glaube die philosophische Beweisführung überhaupt entbehrlich gemacht hat.

Neben ihrer dogmatischen Bedeutung hat die Straussische Glaubenslehre auch noch den Werth eines durch Vollständigkeit, Bündigkeit und Durchsichtigkeit höchst ausgezeichneten Kompendiums. Es ist diess allerdings nur eine untergeordnete Rücksicht, wesshalb auch im Vorstehenden nur beiläufig nach dieser Seite hingesehen werden konnte; ohne Wichtigkeit jedoch ist auch dieses Verdienst nicht, weder an sich selbst, noch für den

dogmatischen Hauptzweck, sofern die vollständige Kenntniss von der geschichtlichen Entwicklung des Dogma theils an und für sich, wie Alles, was zur Geschichte des Geistes gehört, von hohem Interesse, theils auch eine unentbehrliche Voraussetzung für die Dogmatik und die dogmatische Kritik ist. Es möge mir daher erlaubt sein, hier noch Einiges zur Vervollständigung des vorliegenden Werks auch in dieser Beziehung nachzutragen, Unbedeutendes freilich, wenn auf die Masse des von dem Hrn. Vf. an's Licht gebrachten und verarbeiteten Materials gesehen wird, doch nicht ganz Unbrauchbares, wie ich hoffe.

Im ersten Band findet sich S. 98 die auch sonst gewöhnliche Angabe, dass Augustin die Tugenden der Heiden glänzende Laster genannt habe. Diess ist nicht ganz richtig. Er nennt sie wohl oft genug *vitia* und *peccata*, aber nirgends g l ä n z e n d e Laster. — Ebd. S. 102 wird unter denen, welche die Wunder mittelst der Unterscheidung einer höhern und niedern Naturordnung zu schützen suchten, als der erste Augustin genannt. Der Hr. Vf. sagt nun zwar nicht ausdrücklich, dass sich diese Unterscheidung bei ihm zuerst finde; da diess aber sonst die allgemeine, und meines Wissens nirgends widersprochene Angabe ist, so will ich hier die Stelle des Origenes beisetzen, worin dieser denselben Gedanken schon ausspricht. Sie steht *c. Cels.* V, 23 und lautet: *Εἰ μὲν παρὰ φύσιν τις τὴν κακίαν λέγει — οὐ βούλεται τὰ παρὰ φύσιν ὁ θεός· — εἰ δὲ τὰ κατὰ λόγον θεοῦ καὶ βούλησιν αὐτοῦ γενόμενα ἀναγκαίως [-αῖον?] εὐθέως εἶναι μὴ παρὰ φύσιν, οὐ παρὰ φύσιν τὰ πραττόμενα ὑπὸ τοῦ θεοῦ. — Εἰ δὲ χρὴ βεβιασμένως ὀνομάσαι, ἐροῦμεν, ὅτι ὡς πρὸς τὴν κοινοτέραν νοουμένην φύσιν ἐστὶ τινὰ ὑπὲρ τὴν φύσιν, ἃ ποιήσαι ἄν ποτε ὁ θεός.* — I, 126. A. 40 konnte unter den Ausflüchten, mit welchen die Barbarismen der hiblischen Schriftsteller in Schutz genommen wurden, auch die Annahme einer Accomodation aufgeführt werden, die sich z. B. bei Ernesti Instit. interpr. I, 2, 3, 14 findet. — §. 15 durfte unter denen, welche die Schrift vom Wort Gottes unterschieden, den Mystikern wohl eine bedeutendere Stellung eingeräumt werden, als diess durch die Anmerkung S. 201 geschehen ist. Sie sind die eigentlichen Urheber

dieser Unterscheidung, und diese ist ein Grundzug aller Mystik, sofern die Mystik überhaupt in der Zurückziehung aus der objektiven Darstellung der Religion in Schrift, Kirche und Symbolen auf die Innerlichkeit des gotterfüllten Gemüths besteht. Jene Unterscheidung begegnet uns daher in der Geschichte der Mystik sehr häufig in verschiedenen Wendungen; beispielshalber will ich auf die Aeusserungen von Joh. Denck (s. Trechsel's Servet S. 20), Schwenkfeld (Arnold K. u. K.H. I, 840), Val. Weigel (ebd. II, 226 f.), Dippel (bei Walch Religionsstreitigkeiten innerhalb der prot. K. II, 729. 741) verweisen. Auch die Quäker haben nach Arnold (II, 289) die Schrift Anfangs ausdrücklich vom Wort Gottes unterschieden; später, wie in den vom Hrn. Vf. S. 201 citirten Stellen, haben sie diese Unterscheidung, obwohl nur dem Ausdrucke nach, aufgegeben. — I, 222 ff. bringt der Hr. Vf. unter dem Weissagungsbeweis auch die neutestamentlichen Weissagungen zur Sprache. Ohne gegen diese Subsumtion für den vorliegenden Fall, wo sie allerdings ihre Vortheile hat, etwas einzuwenden, will ich doch bemerken, dass die gewöhnliche Unterscheidung des Wunder- und Weissagungsbeweises nicht ganz genau ist. Man unterscheidet sie als Wunder der Macht und Wunder des Wissens, und nur von dieser Unterscheidung aus können auch die neutestamentlichen Prophezeihungen mit zum Weissagungsbeweis gerechnet werden. So wäre aber das Beweisverfahren in beiden Fällen das gleiche, wir hätten also nicht zwei Beweise, sondern Einen; die alttestamentlichen Weissagungen ferner müssten nicht, wie sie doch sollen, für den, in dem sie erfüllt wurden, sondern ebenso, wie die des N. T., für diejenigen beweisen, von denen sie gegeben wurden, denn nur diese hätten in ihnen Wunder des Vorherwissens verrichtet. Die richtige Stellung dieser Beweise wird man nur erhalten, wenn man die Verschiedenheit des Beweisverfahrens zum Theilungsgrund macht. Bei den beiden Beweisen handelt es sich nämlich darum, eine bestimmte Person als Träger einer übernatürlichen Offenbarung zu beglaubigen. Diess ist nun auf zwei Wegen möglich: es wird entweder von der Erscheinung jener Person ausgegangen und aus dem Uebernatürlichen dieser Erscheinung auf eine

übernatürliche Ursache derselben zurückgeschlossen; oder es wird von den vorher bekannten Merkmalen dessen, der eine göttliche Offenbarung mittheilen soll, ausgegangen, und aus dem Zutreffen dieser Merkmale in dieser Person auf die höhere Sendung derselben geschlossen. Das letztere Schlussverfahren, das synthetische, ist das Eigenthümliche des Weissagungsbeweises, das andere, das analytische, das des Wunderbeweises; wobei es keinen wesentlichen Unterschied macht, ob im erstern Fall die Weissagung schon vorher als göttliche anerkannt ist, oder ihre Göttlichkeit erst aus ihrem Eintreffen selbst erschlossen wird, und ebenso, ob im andern Fall das Uebernatürliche in der Erscheinung einer Person sich durch wunderbares Wissen oder wunderbares Thun äussert. — Bei der Kritik des Wunderbegriffs §. 17 hätte der Hr. Verf. auf die Unterscheidung absoluter und relativer Wunder noch näher, als blos durch ihre kurze Erwähnung S. 252, eingehen können, sofern in der Unmöglichkeit, diesen Unterschied zu bestimmen, gleichfalls eine schwache Seite des Wunderglaubens zum Vorschein kommt, aber auch schon desswegen, weil eben diese Distinktion auch ein Kriterium zur Unterscheidung der göttlichen und dämonischen Wunder abgeben sollte [1]). In demselben § bedaure ich unter den Bestreitern des Wunderglaubens Rousseau nicht genannt zu finden. Hat dieser auch nichts wesentlich Anderes gesagt, als Hume, Spinoza und Lessing, so sagt er es doch in der Regel in sehr pikanter und einleuchtender Form. — I, 290 hätten neben den Erörterungen der Arminianer über die Bestimmung der Fundamentalartikel auch die Untersuchungen Erwähnung verdient, die Calixt, besonders in der Schrift gegen die Mainzer, geführt hat. — Dass S. 419 f. und an einigen andern Orten der Kolosserbrief als paulinisch behandelt,

1) So von Thomas Summa I, qu. 104, art. 7. 110, 4; Albert d. Gr. Summa P. I. m. 1. qu. 30. art. 1 (Opp. Lugd. 1651. T. 18, S. 178, a). Zum Beweise dafür, dass das Wunder der ägyptischen Zauberer (die Verwandlung der Stäbe in Schlangen) nichts schlechthin Uebernatürliches gewesen sei, wird hier angeführt: Schlangen entstehen auch sonst aus Holz, in faulen Bäumen finde man bisweilen welche statt des Marks, vornämlich in Linden (Lindwürme).

und demgemäss der paulinischen Christologie eine entwickeltere Form zugeschrieben wird, als sie bei dem Apostel wahrscheinlich gehabt hat, soll hier wenigstens bemerkt, wenn auch dem Hrn. Vf., bei dem schwankenden Stand dieser Untersuchungen, nicht zum Vorwurf gemacht werden. — Bei der Untersuchung über die Wege zur Erkenntniss göttlicher Eigenschaften §. 35 hätte wohl auch die allgemeinere Frage über die Möglichkeit einer adäquaten Gotteserkenntniss besprochen werden mögen. — S. 628 bemerkt der Hr. Vf.: in der kirchlichen Schöpfungslehre sei das Positive zu dem Nichts, aus dem die Welt geschaffen sein soll, nicht das göttliche Wesen, sondern der göttliche Wille. So richtig diess nach einer Seite hin ist, so wäre doch wohl beizufügen, dass die christliche Lehre andererseits durch die Bestimmung, dass die Welt im Sohne geschaffen sei, über die Negativität des alttestamentlichen Schöpfungsbegriffs wesentlich hinausgreift. — Den Satz Augustins, dass die Welt geschaffen sei nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit, nennt der Hr. Vf. I, 652 »eine ächt theologische Auskunft«; der Urheber dieser Formel indessen war wenigstens kein Theologe, sondern Plato durch den freilich auch bei ihm zur mythischen Seite seiner Darstellung gehörigen Satz des Timäus (S. 37, D f. 38, B): *χρόνος μετ' οὐρανοῦ γέγονεν*. Plato denkt sich nämlich die Zeit von der Bewegung der Gestirne, durch die allein ein Zeitmaass entsteht, unzertrennlich. — I, 709 thut der Hr. Vf. der katholischen Lehre von der *justitia originalis* zu viel Ehre an, wenn er die Bestimmung, dass sie eine übernatürliche Gabe sei, aus einem richtigen Gefühl der Uebertreibung ableitet, welche man sich in der Bestimmung des Urzustandes habe zu Schulden kommen lassen; sie hat ihren Grund, wie diess schon Marheineke bemerkt hat, vielmehr in dem dogmatischen Interesse des katholischen Semipelagianismus. — II, 26 konnte unter denen, welche den Menschen ursprünglich sterblich geschaffen sein lassen, und ebd. S. 259. 273 unter denen, welche annehmen, dass Christus auch ohne den Sündenfall Mensch geworden sein würde, auch Theodor von Mopsvestia, dessen System gerade hier von Interesse ist, genannt werden. — II, 284 tadelt der Hr. Vf. Anselms Behauptung, dass Christus als Sünd-

loser zu seinem Tode nicht verpflichtet gewesen sei, aus dem Grunde, weil ein Tod, dem sich der Gottmensch ohne Beruf hingab, keine sittliche Handlung gewesen wäre. Allein was Anselm mit jener Behauptung sagen will, ist doch wohl nur dieses, dass Christus für sich selbst, abgesehen vom Werke der Erlösung, nicht nöthig gehabt hätte, sich dem Tode zu unterwerfen. Dass aber seine erlösende Thätigkeit selbst nicht unter die Kategorie der Pflicht gestellt wird, diess ist eine allgemeine Folge der orthodoxen Voraussetzungen. — In eben diesem Zusammenhang S. 282—285 wird die protestantische Satisfaktionstheorie, meiner Ansicht nach, allzusehr mit der Anselm'schen identificirt. Beide sind aber, nach Baur's richtiger Bemerkung, nicht nnbedeutend verschieden. Die Anselm'sche Satisfaktion ist eine Privatgenngthuung, eine Sühne, wie sie das germanische Recht jener Zeit und die katholische Lehre vom Ablass zuliess, die protestantische eine stellvertretende Strafe; in der Theorie Anselm's hat der ganze Process der Versöhnung die Form eines Civil-, in der protestantischen die eines Criminalprocesses; dort handelt es sich um einen Ersatz für die beleidigte Ehre, hier um eine Befriedigung für die verletzte Gerechtigkeit Gottes. Anselm's Theorie steht zwischen der älteren, welche von der rein willkührlichen Bestimmung eines Vertrags mit dem Teufel, und der späteren, welche von der absoluten Nothwendigkeit der Rechtsidee ausgeht, noch in der Mitte, trägt ebendesswegen die Keime der Thomistischen und Scotistischen in sich. — Gleichfalls zu viel identificirt ist mir S. 424 ff. die Prädestinationslehre des Thomas und des Augnstin. Thomas hat nicht eigentlich die Augustinische Theorie vollendet, denn in der Frage über das Verhältniss der Gnade zum eigenen Verdienst weicht anch er nach der Seite des Pelagianismus hin ab (vgl. Münscher-Cölln II, 144 f.), sein philosophischer Determinismus ist von dem theologischen Augnstin's verschieden. — In der Darstellung der Schleiermacher'schen Prädestinationslehre S. 458 ff. ist die namentlich in dem Anfsatz über die Erwählung (S. 456 ff.) ausgeführte, für die Sophistik seines ganzen Verfahrens charakteristische Wendung, dass die Verworfenen keine Personen seien, übergangen. — In der neutestamentlichen

Eschatologie möchte ich nicht blos mit dem Hrn. Vf. (II, 634) Anklänge an die pharisäische Beschränkung der Auferstehung auf die Frommen finden. Eben diese Beschränkung setzt Paulus an allen den Stellen voraus, wo er den eigenthümlichen Vorzug der Christen in die Befreiung vom Tode und die Auferstehung setzt, z. B. Röm. 5, 12 ff. 6, 8. 10 f. 1 Kor. 15, 22 ff. 51 ff. 1 Thess. 4, 16 f. Dass daneben doch auch wieder von einem allgemeinen Gericht gesprochen wird, ist nur einer von den vielen Widersprüchen der eschatologischen Vorstellungen. — §. 107 wird von dem Hrn. Vf. mit gerechter Entrüstung der Eudämonismus des gewöhnlichen Unsterblichkeitsglaubens hervorgehoben. Bis zu welchen eigentlich unsittlichen und irreligiösen Aeusserungen hier auch solche Männer fortgegangen sind, denen sonst Niemand die ernsteste Moralität und Frömmigkeit absprechen wird, davon giebt unter Anderem selbst Storr ein Beispiel, wenn er [1]) sich nicht scheut, geradezu zu erklären: wer ohne Hoffnung künftiger Vergeltung sein Leben opferte, den könnte man für keinen vernünftigen Menschen halten. Und doch — wie charakteristisch für den damaligen Supranaturalismus! — ist ihm selbst dieser Glaube nur eine »Hypothese, welche wir annehmen, um das Ansehen des moralischen Gesetzes [*sic!*] und das natürliche Verlangen nach Glückseligkeit miteinander zu vereinigen«, eine Hypothese, für die »alle möglichen Beweisgründe erwünscht sind«, damit sie »wenigstens um so wahrscheinlicher werde.«

Sehen wir von hier aus noch einmal auf das Ganze des bisher besprochenen Werkes zurück, so zeigte sich allerdings nicht blos in Nebendingen Anlass zum Widerspruch, auch die Hauptsache konnten wir durch die Straussische Kritik noch nicht durchaus erledigt finden. Aber das müssen wir mit aller Entschiedenheit aussprechen, dass sie durch dieselbe, nach unserer Ueberzeugung, ihrer Erledigung um sehr Vieles näher gebracht ist, dass das dogmatische Werk von Strauss dieselbe epochemachende Bedeutung hat, wie sein historisches, und ebenso, wie

1) Bemerkungen über Kant's philos. Religionslehre, übers. von Süsskind S. 53. vgl. S. 64.

dieses, die Grundlage aller weitern Untersuchung wird bilden müssen. Gerade bei den umfassendsten und höchsten Fragen der Dogmatik ist es unmöglich, die Berechtigung dieser Kritik nicht anzuerkennen, und wird sich diese Unmöglichkeit unfehlbar auch geschichtlich bewähren. Man mag sich gegen die Kritik sperren, man mag den durchlöcherten Schild der alten apologetischen Argumente vorhalten, man mag ihm durch neuen Firniss ein moderneres Aussehen geben, man mag in der Angst auch die Staatsgewalt wider die allzu vorlaute Wissenschaft aufrufen: mit alle dem wird doch nur so viel erreicht werden, dass man vielleicht einigen Vertretern dieser Wissenschaft persönlichen Verdruss macht, im höchsten Falle, dass man dem Strome der Zeit für einige Augenblicke einen Damm entgegensetzt. Aber nur um so tiefer wird dieser die Grundfesten des bisherigen Baues unterwühlen. Es giebt nur Ein Mittel, den Verheerungen der Kritik zu entgehen: dass man sich ihr nicht unbesonnen in den Weg stellt. Dieser Weg aber, wo wird er hinführen? Das mit voller Bestimmtheit vorherzusagen, ist schon darum unmöglich, weil die Beschreibung des Wegs in diesem Falle mit seiner Vollendung identisch ist; nur so viel ist klar: zurück können wir nicht, also vorwärts!

Den nächsten, und wie Viele glauben, den letzten Schritt vorwärts hat nun Feuerbach gethan. Da jedoch sein Werk eine ausführlichere Besprechung nöthig macht, als der Raum dieses Hefts noch gestattet, so mag die Anzeige desselben dem nächsten aufgespart bleiben.

E. Zeller.

2.

Meister Eckart. Eine theologische Studie von Dr. H. Martensen, Professor der Theologie an der Universität zu Kopenhagen. Hamburg bei F. Perthes 1842. 128 S. 1 fl. 20 kr.

Hegel war es, welcher in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Werke Bd. XI. S. 149) zuerst wieder an Meister Eckart, den Dominicanermönch, erinnerte. Er stellte ihn als einen Theologen, welcher die Tiefe der Theologie, ihre

Aufgabe, den religiösen Inhalt zu begreifen, auf's innigste gefasst habe, den jetzigen Protestanten, die nur Kritik und Geschichte haben, und Philosophie und Wissenschaft ganz auf die Seite setzen, entgegen. Dadurch wurde Schmidt veranlasst, genauer zu erforschen, wer dieser Meister Eckart gewesen, und was er gelehrt, und wir verdanken ihm die lehrreiche Abhandlung, welche in den Theol. Studien und Kritiken Jahrg. 1839. S. 663 f. über Meister Eckart als ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters erschien. Sie machte es erst möglich, Meister Eckart seine bestimmte Stelle in der Entwicklungsgeschichte der Theologie anzuweisen (man vergleiche des Ref. Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit Theil II. S. 880 f.). Eine neue Frucht desselben gewichtigen Worts des Meisters der neuern Philosophie ist die vorliegende Schrift, in welcher ein dänischer Gelehrter der deutschen Litteratur dankbar zurückgiebt, was er von ihr empfangen zu haben bekennt.

Bei der äussern Geschichte Eckarts verweilt der Verf. nur kurz, auch eine zusammenhängende Entwicklung seiner Lehre giebt er nicht, der eigentliche Gegenstand seiner Schrift ist die Darstellung des mystischen Bewusstseins nach Meister Eckart, Dr. Tauler, Suso und dem Verfasser der deutschen Theologie, oder, nicht Eckart als Individuum, sondern der grösstentheils durch ihn geweckte und hervorgerufene mystische Geist, wobei er, um der deutschen Mystik ihre eigenthümliche Stelle anzuweisen, zugleich in das allgemeine Wesen aller Mystik eingeht.

Das Wesen der Mystik ist zunächst Pantheismus, oder, wie es der Verf. näher bestimmt, Akosmismus und Atheismus. Auf dem Wege der Verneinung des Endlichen erhebt sich der Geist zum Bewusstsein Gottes, und der hieraus resultirende Akosmismus ist die allgemeine Grundlage der Gotteserkenntniss in der mystischen Theologie, ihr Mysterium, dessen höchster Ausdruck das reine Nichts ist, nicht ein göttliches, sondern ein kreatürliches Nichts: alle weltlichen Existenzen werden als Idealitäten in Gott aufbewahrt, während sie als Realitäten vernichtet werden. Dieselbe Negation muss auch in Beziehung auf das menschliche Ich vollzogen werden. Wie die Kreatur Gott gegen-

über das reine Nichts ist, so ist der Zustand der Seele in ihrer Identität mit Gott die vollkommene Armuth. Wenn aber auch alle besonderen Beziehungen und Interessen negirt sind, so bleibt doch der Mystik immer das praktische Interesse für die Seligkeit des Individuums. Die Seele kann ihre Seligkeit nur in der absoluten Identität finden, d. h. in einem Verhältniss Gottes und des Menschen das wesentlich das unendliche Verhalten Gottes zu sich selbst ist, und man kann daher das Wesen der Mystik im Allgemeinen als eine Anweisung zum seligen Leben bezeichnen. Das höchste Gut ist die unendliche Identität Gottes und der Seele, und im Streben nach diesem Ziel bewegt sich der mystische Reinigungsprocess durch alle Stationen, die zwischen der unmittelbaren Natürlichkeit und Sündhaftigkeit der Individualität und ihrer Vergottung liegen, aber wenn auch der reine Akosmismus mit der völligen Auflösung der Individualität und ihrem Verschwinden in der Gottheit endigen zu müssen scheint, so kann es doch der Mystik damit nicht völliger Ernst sein. Es ist nur ein anderer Gesichtspunkt, aus welchem das Wesen der Mystik betrachtet wird, wenn es der Vf. nicht blos als Akosmismus, sondern auch als Atheismus bezeichnet, sofern die Mystik nicht blos die Welt, sondern auch Gott vernichtet, um zum metaphysischen Anfang Gottes, zur Gottheit in Gott zu gelangen. Hier zeigt sich nun aber auch die Einseitigkeit des mystischen Bewusstseins, indem es diesen Urgrund nicht zur logischen Idee entfaltet, und ihn als wahres Mysterium festhält, in das es sich versenkt, ohne doch in ihm bleiben zu können. Es bewegt sich so, stets oscillirend zwischen dem verborgenen Gott und dem offenbaren, zwischen zwei Momenten, die es auseinanderfallen lässt, ohne sie zusammenzubringen, in einem dialektischen Widerspruch, der das eigentliche Element der Mystik ist. Wie es der Mystik an dem Princip der Vermittlung, der Aufhebung der Unmittelbarkeit vermittelst der Negation fehlt, und wie sie ebendarum die subjektive, unvermittelte Einheit der Religion und der Philosophie ist, weil das Subjekt seinen substanziellen Inhalt sich nicht gegenständlich zu machen weiss, zeigt der Verf. sehr treffend. Daran schliesst sich eine Erörterung des Wesens der christlichen Mystik

und der verschiedenen Formen und Epochen derselhen, in welcher der Verf. nach der Ansicht des Ref. ganz das Richtige getroffen hat. Der Verf. geht davon aus, dass, da der Widerspruch zwischen Mysterium und Offenharung in allen Formen der Mystik derselbc ist, das Specifische der christlichen Mystik nnr in dem Charakter der christlichen Offenbarung liegen kann. Der Gegensatz der Sünde und Erlösung, in welchem die christliche Offenbarnng sich hewegt, lässt die Endlichkeit nicht hlos aus dem Gesichtspunkt des Akosmismus hetrachten, die Endlichkeit ist nicht Nichts, sie ist Etwas, eine von Gott wesentlich verschiedene Existenz, in dem Bewusstsein der Sünde und Schnld erhält alles einen tiefen Ernst. Dieses ethische Moment gieht der christlichen Mystik eine Tiefe der Vermittlung, welche ihr in der orientalischen nnd neoplatonischen Mystik, die nur nach der abstrakten Befreiung von der Endlichkeit streht, noch ganz fehlt. Mit der ncoplatonischen Mystik ist die der griechischen Kirche, wie sie der Areopagite repräsentirt, beinahe ganz identisch. Erst die augustinische Lehre von der Sünde und Erlösung hat der ahendländischen Mystik ihr eigenthümliches Gepräge gegeben. Der Verf. theilt sie in die beiden Epochen der romanischen und der germanischen Mystik, und stellt der dionysianischen Contemplation, als der ohjektiven, die occidentalische, als die subjektive Seite der christlichen Mystik gegenüber. Die Mystik der griechischen Kirche kennt nur den Ausgang der Seele ans sich selbst, aher nicht ihre Rückkehr, ihren Eingang in die eigene Tiefe. Die Tiefe des Gemüths bestimmt den Charakter der abendländischen Mystik, in der romanischen ist das Gemüth noch mit einer Schranke hehaftet, Scholastik nnd Mystik sind noch neheneinander, es ist nur die reflektirende Mystik, welche den Gegensatz von Glauben und Wissen noch nicht durchhrochen hat, wie die speknlative oder germanische Mystik, welche die Scholastik hinter sich hat. Die Einheit der menschlichen Natur mit der göttlichen ist in der deutschen Mystik, wie sonst nirgends im Mittelalter, znm Bewusstsein gekommen, und in dieser Hinsicht hesonders sind ihre Ideen als Anticipationen der neueren Spekulation zu betrachten. — Es gereicht dem Ref. zur besondern Frende, den Verf. in dieser Uebersicht

über den Entwicklungsgang der christlichen Mystik in der Hauptsache ganz mit den Bestimmungen zusammentreffen zu sehen, welche er selbst hierüber im zweiten Theile seiner Geschichte der Trinitätslehre (man vergleiche besonders S. 362 f. S. 322 f. über das Verhältniss des Platonismus zu der Lehre des Scotus Erigena, und S. 881 f. über den Unterschied der psychologischen und spekulativen Mystik) gegeben hat. Das Hauptmoment ist, dass das endliche Subjekt in der abendländischen und ganz besonders der deutschen Mystik eine ganz andere Bedeutung hat, dass ihm hier erst die Unendlichkeit der Subjektivität aufgeht. Die nothwendige Voraussetzung aber, unter welcher diess allein geschehen konnte, ist die augustinische Lehre von der menschlichen Natur. Nur wenn das Subjekt sich in der ganzen Endlichkeit seiner Natur, in der Negativität seines Wesens erfasst, und darin sich selbst ganz zu haben gelernt hat, kann es auch der Wahrheit seines Wesens, seiner Einheit mit Gott sich bewusst werden.

In dem zweiten Abschnitt: die Offenbarung, die Schöpfung und die Menschwerdung Gottes, zeigt der Verf. zuerst, wie sehr Eckart und die mit ihm verwandten Mystiker darauf bedacht waren, den gründlichen Unterschied Gottes und des Menschen hervorzuheben, und daher auch ausdrücklich den den Unterschied zwischen Gott und Kreatur, Christus und Mensch aufhebenden Pantheismus der pantheistischen Sekten jener Zeit, der Brüder des freien Geistes, mit welchen diese Mystiker nicht zusammengestellt werden dürfen, und die praktischen Verirungen derselben bekämpften. Der Hauptpunkt aber, von welchem hier die Rede ist, ist die Lehre dieser Mystiker von der Immanenz Gottes, in welcher der Verf. schon die Keime zu jener tieferen spekulativen Auffassung von der Persönlichkeit Gottes sieht, welche die Persönlichkeit des Menschen als ihr eigenes Moment in sich enthält. Nach der mystischen Theologie ist die Welt nicht blos um des Menschen, sondern ebensosehr um Gottes willen da, damit Gott offenbar werde, weil er ohne die Welt nicht sein kann, oder weil, wie der Verf. der deutschen Theologie sagt, das Eine und Beste hat müssen einen Gegenwurf haben, daraus dasselbe so viel möglich erkannt würde. Die

Offenbarung Gottes an die Welt kann daher von seiner Selbstoffenbarung nicht getrennt werden. In der Welt, als dem Andern seiner selbst, soll Gott sich gegenständlich werden, aber ebendarum muss in der Welt als Nichtgott auch ein Punkt sein, in welchem Gott sich als Gott wissen kann. Dieser Punkt ist die Seele, deren Adel im Denken und Erkennen liegt. Im Erkennen ist die Seele mit Gott Eins, denn Gottes Erkennen ist, wie Eckart sagt, mein Erkennen. Es giebt also einen metaphysischen Gegensatz im Wesen Gottes und eine ewige Versöhnung desselben. Hiemit kommt die mystische Theologie von ihrem Gottesbegriff auf die Trinitätslehre, deren Auffassung von der Bestimmung des Verhältnisses des Sohnes Gottes zur Welt abhängt. Der Verf. entwickelt sehr gut, wie die christliche Spekulation in der Bestimmung dieses Verhältnisses zwei Einseitigkeiten zu überwinden hat, die pantheistische Vermischung der Welt und des Sohnes, den spekulativen Monophysitismus, und die abstrakte Trennung, den spekulativen Nestorianismus, welcher die Welt ausschliesst von der ewigen Natur des Sohnes, und keine ewige, sondern nur eine historische Menschwerdung kennt, und weist sodann das Verhältniss der Mystik zu diesen Bestimmungen nach. Sie kann die Idee des Sohnes von der Idee der Welt nicht trennen, es ist, wie Eckart sagt, das Wesen des Sohnes, dass er geboren werde, und dass ich in ihm geboren werde. Die ewige Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist der Mittelpunkt der mystischen Betrachtung, und die praktische Verwirklichung dieser Einheit das einzige Streben der Mystik. Die ewige Geburt Christi ist auch die ewige Geburt des Menschen, diese Identität aber wird in die Allgemeinheit der menschlichen Natur gesetzt: Christus hat nur die freie ungetheilte menschliche Natur angenommen, desswegen muss auch der Mensch alles Zufällige der Natur von sich abthun. Der Verf. zeigt, wie die Mystiker den Gottmenschen schildern, welchen sie zu realisiren suchen. Die historische Wirklichkeit Christi wird vorausgesetzt, und die Mystiker wollen sich in kein polemisches Verhältniss zum kirchlichen Dogma setzen, aber der äussere und der innere Christus gehen immer in einander über.

In dem dritten Abschnitt: das höchste Gut und die Tugend: die Natur, die Gnade und das Wesen, handelt der Verf. noch von dem Princip und Wesen der mystischen Ethik. Das moralische Ideal hat seine Wirklichkeit und seinen Inhalt in der Einheit des göttlichen Wesens mit dem menschlichen, und die Forderung, dass der Mensch den göttlichen Willen thun soll, ist identisch mit der Forderung, dass der Mensch Gott realisiren soll. Aber auch hier sind dieselben Antinomien des mystischen Bewusstseins, durch welche sein eigenthümlicher Charakter bestimmt wird.

Zum Schlusse kommt der Verf. noch auf J. Böhme, um sein Verhältniss zur Mystik des Mittelalters zu bestimmen. Die specifische Differenz soll der Name Theosophie ausdrücken, sofern in Böhme's Theosophie die Trennung des Mysteriums und der Offenbarung aufgehoben ist. Der Grundgedanke Böhme's ist, dass Gott nicht im Urgrunde bleiben kann, dass sein Wesen Wille, sein Wille aber nur der Wille zur Offenbarung ist, dass alle Dinge im Ja und Nein stehen, und dass die Vermittlung der Streitenden das Wirkliche, das Leben und der Geist selbst sei. Dem theosophischen Schauen fehlt also nicht der Gedanke der Vermittlung überhaupt, wohl aber dessen begriffliche Entwicklung und Durchführung. Böhme bildet so als protestantischer Mystiker einen Gegensatz gegen die Mystiker des Mittelalters, und man kann sagen, dass in ihm im Grunde die Mystik sich in sich abschliesst, da eine weitere Vermittlung, die nur eine dialektische sein kann, schon über das Wesen der Mystik hinausgeht.

Ref. legt die treffliche Schrift mit dem Wunsche aus der Hand, dass sie recht Vielen dasselbe Interesse gewähren möge, das er an ihr gefunden hat. Wie vieles könnte sie aber auch zur Widerlegung der beschränkten Vorurtheile beitragen, die man noch immer gegen alles Spekulative in der Religion und Theologie hegt, wenn man durch solche Blicke in die Geschichte des spekulativen Geistes, wie sie sich hier aufschliessen, sich überzeugen lernte, dass die ächte Spekulation zu allen Zeiten kein anderes Ziel verfolgen konnte, als dasselbe, das sich auch die neueste Spekulation trotz aller Anfeindungen nie mehr wird

aus dem Auge entrücken lassen, und dass das spekulative Interesse mit dem christlichen, wie an diesen Mystikern zu sehen ist, welchen doch gewiss niemand einen vom Geiste des Christenthums durchdrungenen Sinn wird absprechen können, der Natur der Sache nach auf's innigste verflochten ist.

Dr. Baur.

3.

Ausführliche hebräische Grammatik von Dr. Hermann Hupfeld, ord. Professor der Theologie und der morgenländ. Sprachen auf der Universität zu Marburg. Ersten Theiles erster Abschnitt. Schriftlehre in historischer Entwickelung. Erste Lieferung mit einer Schrifttafel. Kassel 1841. 128 S. 1 fl. 30 kr. [1])

Wenn eine hebräische Sprachlehre dem gegenwärtigen Standpunkte der Wissenschaft entsprechen soll, so setzt jene nicht allein historisch-kritische, sowie zunächst sprachliche Kenntnisse (dieses Wort im engeren Sinne genommen) des Hebräischen und der verwandten morgenländischen Dialekte, sondern auch ein tiefes und scharfes Eindringen in die geistige Eigenthümlichkeit und ebendamit auch in die geschichtliche Entwicklung des hebräischen Volkes, und als vorausgesetzte Grundlage hievon des morgenländischen Geistes überhaupt, mit Einem Worte gründliche philosophische Bildung voraus. Legen wir nun diesen Maasstab an die vorliegende hebräische Grammatik, so zeigt sich rücksichtlich der sprachlichen, sowie der historischkritischen Kenntniss des Hebräischen (denn in Betreff der übrigen morgenländischen verwandten Dialekte liegen durchaus keine Proben selbständiger Forschung oder bedeutender Sprachkenntnisse vor) der Hr. Verf. allerdings als einen in mannigfacher Beziehung wohl unterrichteten und fleissig forschenden Mann (was besonders von dem Abschnitte über die Bezeichnung

1) Dass wir eine Recension über eine ebräische Grammatik in die Jahrbücher aufnehmen, wird bei dem engen Zusammenhang zwischen ebräischer Philologie und alttestamentlicher Theologie wohl keiner Entschuldigung bedürfen. Anm. der Red.

Digitized by Google

der Sinnabtheilung und gottesdienstlichen Modulation (S. 84—115) gilt), — nur dass Hr. Prof. Hupfeld, wie später gezeigt werden soll, nicht immer die Quellen seiner Lehren uns angieht — desto beklagenswerther tritt dagegen auf der andern Seite ein wahrhaft bedeutender und durchgreifender Mangel an innerlich organisirendem Geiste überall hervor, und statt dessen erscheint nur durchgängig der mechanisch nebeneinanderstellende (schematisirende) Verstand. Zum Belege dieser Behauptung wendet sich Recensent sofort zur Betrachtung der Sprachlehre des Hrn. Verfassers. In dem ersten Paragraphen wird von der hebräischen Sprache gehandelt, und diese dem sogenannten semitischen oder vorderasiatischen Sprachstamme untergeordnet. Sodann werden die Eigenheiten dieses Sprachstammes angegeben. Hier wird nun sogleich S. 3 die unter 3) angegebene Eigenheit: »der durchgängigen dreibuchstabigen oder zweisilbigen Bildung der Wurzeln« in einer Anmerkung rücksichtlich der letzteren wieder zurückgenommen, indem es hier heisst: »Letzteres gilt eigentlich nur vom Hebräischen, denn in der arabischen und äthiopischen Aussprache bilden diese drei Wurzelbuchstaben drei Silben, in der aramäischen dagegen nur Eine. Die Silbenzahl wäre sonach etwas unwesentliches« (vom Rec. durchschossen). Und doch gab der Verf. sie oben im Texte als eine wesentliche Eigenthümlichkeit, d. i. als eine dem semitischen Sprachstamme als solchen im Unterschiede vom japhethischen eigene an. Hierauf folgt dann in der Anmerkung die rein tautologische Bemerkung: »Indessen wenn (durchsch. Rec.) zwei Buchstaben eine Silbe bilden, so muss man allerdings annehmen, dass ein dritter Buchstabe mit eigenem Vokal eine zweite Silbe hinzufügt.« Ferner werden S. 4, im Gegensatze zu den übrigen semitischen Sprachen, der arabischen unter 6) b drei Casusendungen, unter c) eigene Formen für die Comparative und Superlative, und unter 7) grössere Freiheit von der in den übrigen semitischen Sprachen in der Syntax herrschenden Mangelhaftigkeit und Rohheit des Partikelngebrauchs und daher des Periodenbaues zugesprochen. Hier fragt man nun aber sogleich mit vollem Rechte, wie denn, wenn doch die arabische

Sprache dem semitischen Sprachstamme zugezählt wird, eine solche namentlich in dem zuletzt angegebenen Gesichtspunkte herrschende wesentliche Verschiedenheit möglich sei? Muss daher nicht der Hr. Verf. aus der organisch gegliederten Stufenfolge der semitischen Sprachen die Nothwendigkeit dieses Unterschiedes nachweisen? Das aber hat er leider gänzlich unterlassen. Ebenso war es aber auch nothwendig, die durchgreifenden Eigenthümlichkeiten der japhethischen Sprachen anzugeben, um die Richtigkeit und ebendamit Sicherheit des zwischen semitischen und japhethischen Sprachen statuirten Unterschiedes beweisend vorzubereiten. Wir sagen ausdrücklich vorzubereiten, denn der vollständige, jenseits des Mechanischen liegende oder übergreifende Beweis für die Nothwendigkeit und ebendamit Gewissheit dieses Unterschiedes kann nur aus der Einsicht in das geistige Wesen dieser Völkerstämme und Völker geführt werden. — S. 6 werden mehrere Momente für die aus der Literatur der hebräischen Sprache sich ergebende höhere Alterthümlichkeit derselben im Vergleiche mit den übrigen semitischen Sprachen zwar zuerst geltend gemacht, dann aber sofort wieder durch die Bemerkung ebendaselbst: »Indessen theilt sie nicht nur manche dieser Eigenschaften mit andern, oder wird gar noch von ihnen übertroffen, namentlich was die Verbalflexion betrifft, die in der arabischen und noch mehr in der äthiopischen Sprache in ungleich grösserer Reinheit und Ausbildung dasteht«, zunichte gemacht [1]. S. 8 ist unter der Rubrik »Hebräische Sprache. Name und Vaterland« nur im Allgemeinen bei dem Ausdrucke *γλῶσσα τῶν ἑβραίων* gesagt, dass er bei Josephus sich finde, ohne Archäol. I, 1 anzuführen. S. 10 — zum dritten Paragraphen gehörig, der eine kurze Geschichte der hebräischen Sprache gibt — wird unter den vorexilischen Propheten der Pseudo-Zacharjah (c. 9—14) angeführt. Gegen die vorexilische Zeit dieses Stücks

1) Auch wird ebendaselbst oben das für die Alterthümlichkeit des Hebräischen geltend gemachte Moment der durchgängigen (vom Rec. durchsch.) Betonung der Endsilbe durch die Bemerkung: »wenn anders diess als ein älteres Betonungsprincip geltend gemacht werden kann« zum wenigsten wankend gemacht.

sprechen aber die zwei folgenden, von De Wette in der neuesten Auflage seiner Einleitung in's A. T. (Berlin bei G. Reimer 1840) S. 344 f. mit vollem Rechte geltend gemachten Gründe auf das entschiedenste: »1) Die in IX, 12. X, 6. 9 f. deutlich enthaltene Voraussetzung des Exils, und nicht blos der 10 Stämme, und nicht etwa als zukünftig; וָאֶזְרָעֵם V. 9 ist nach VII, 14 in die Vergangenheit zu setzen. 2) Die levitische Gesinnung, die sich XIV, 16 (vergl. Esr. III, 4. Neh. VIII, 17) 20 ausspricht, und welche der nachexilischen Zeit, sowie die phantastische Hoffnung angemessen ist.« Diese beiden Gründe sind so in die Augen springend, dass wir uns wundern, sie von Hrn. Prof. Hupfeld nicht beachtet zu sehen. Nicht triftig ist dagegen der von De Wette S. 344 geltend gemachte Grund der Beziehungen auf andere, zum Theil sehr späte Propheten, welche im Sacharjah vorkommen sollen — da dieser Grund eine *petitio principii* involvirt, indem man ebensogut sagen kann, in jenen sehr späten Propheten kämen Beziehungen auf den Pseudo-Sacharjah vor. Auch der S. 345 angeführte Grund: »Auch will und kann es nicht gelingen, alle angeblich frühere Zeitbeziehungen in Eine Geschichtslage übereinstimmend zu vereinigen«, kann nur als ein Hülfsbeweis gelten. Auf der andern Seite müssen freilich die Beziehungen, welche Eichhorn (s. die hebräischen Propheten. Dritter Band. Göttingen 1819. S. 415—428) in dem Pseudo-Sacharjah auf die Zeit Alexanders des Grossen findet, durchgängig der sicheren Textes-Basis, wie auch fast überall der historischen ermangeln. Eine reine *petitio principii* ist es, wenn derselbe S. 418 sagt: »Wenn nun gleich kein alter Geschichtschreiber ausdrücklich meldet, welche Schicksale die übrigen Städte von Philistäa damals betroffen hätten, so lässt sich doch aus dieser prophetischen Rede mit Wahrscheinlichkeit folgern, dass sie zum Theil wenigstens nicht minder drückend gewesen sind.« Ja, dieses liesse sich folgern, wenn erst erwiesen wäre, dass unser Stück auf die Zeiten Alexanders des Grossen sich beziehe. — Zu S. 11 muss Rec. vorerst wegen des sprachlichen Rigorismus des Hrn. Verf. bemerken (denn sonst würde diese Sache wahrlich keiner Erwähnung werth sein), dass die Schreibungen Haggai und Zacharjah (s. auch S. 10 über diesen)

nicht genau dem Hebräischen entsprechen, wonach es heissen muss Chaggai und Sacharjah. Sodann heisst es aber von den nachexilischen Schriftstellern ebendaselbst: »Die Geschichte, vom alten Nationalgeiste verlassen, wird geistlose Memoirenschreiberei oder mechanische und dabei untreue Compilation aus beschränktem priesterlichem Gesichtspunkte, wie Ezra, Nehemiah und die Bücher der Chronik; oder sinkt völlig zur abentheuerlichen Legende herab, wie Daniel und Jonah.« Hier hat nun Rec. drei Grundirrthümer zu rügen: 1) dass die aus beschränktem priesterlichen Gesichtspunkte hervorgegangene nachexilische Geschichtschreibung als eine Entartung bezeichnet wird, sodann 2) dass die Geschichte als vom alten Nationalgeiste verlassen dargestellt wird, endlich 3) dass die Bücher Daniel, Esther und Jonah als völlig abentheuerliche Legenden bezeichnet werden. Was nämlich erstens den beschränkten priesterlichen Gesichtspunkt betrifft, so ist ja der ganzen jüdischen Geschichte, wie es sich auf das Bestimmteste aus den sämmtlichen Geschichts-Büchern des alten Bundes und nicht minder aus der Polemik der Propheten ergiebt, die Tendenz wesentlich inhärirend, die Herrschaft Jehovahs als des Herrn oder Vaters des hebräischen Volkes darzustellen. Da nun aber Jehovah als der Unsichtbare, zur deutlichen Manifestation seiner Herrschaft, für das von abstrakter Sinnlichkeit erglühte Volk eines sichtbaren Stellvertreters bedarf, so ist eben der Priesterstand der Vertreter desselben. Daher in der ganzen jüdischen Geschichte die Tendenz desselben nach einer alle andern Mächte in sich verschlingenden Herrschaft, die er auch nur desswegen wirklich erreichen kann, weil es eben der innere Beruf dieser Nation als solcher ist, unter einer priesterlichen Theokratie zu stehen, so dass die früher noch unentwickelten Keime dieser theokratischen Priesterherrschaft nun erst in ihrer vollendeten Entwicklung sich darstellen. — Was ferner zweitens den alten Nationalgeist betrifft, so hat derselbe im Verhältnisse des hebräischen Volkes zu sich selbst nie und nirgends eigentlich bestanden, sondern immer finden wir eine mehr oder minder entwickelte Trennung der einzelnen Stämme untereinander, ja selbst einen feindseligen

Gegensatz. Ja, die wenigen Nachrichten von gemeinsamen Unternehmungen der einzelnen Stämme bei grosser gemeinsamer Noth sind so unbestimmt, weil ganz allgemein gehalten, dass wir sie durchaus nicht als streng geschichtlich ansehen können. Es erweist sich demnach der Nationalgeist in diesem Sinne als eine ebenso ungeschichtliche Fiktion, wie wenn man von der dentschen Einheit zur Zeit des deutschen Reichs, oder von der früheren Schweizernationalität, d. i. Einheit als Nation, von romantisirenden Geistern reden hört. Und endlich, wann bestand die grösste Anhänglichkeit an Jehovah, vor oder nach dem babylonischen Exile? Die Beantwortung dieser Frage kann jedem gründlichen Geschichtskenner keinen Augenblick zweifelhaft sein. — Was endlich drittens die Behauptung betrifft, dass die Geschichte in den Büchern Daniel, Esther und Jonah zur völlig abentheuerlichen Legende herabgesunken sei, so liegt diesen Aeusserungen hinsichtlich der Bücher Daniel und Jonah ein unverkennbares Missverständniss zu Grunde. In dem Buche Daniel wird ja zunächst eine blos einkleidende Vision als blosses Mittel zu der durch die vier Hauptreiche vermittelten messianischen Anschauung des jüdischen Gottesreiches dargestellt, wie den Verfasser die Kap. 7, 23—27, ferner Kap. 8, 19—27 vorkommenden Erklärungen der gehabten Erscheinungen hinreichend hätten lehren können; im Buch Jonah aber ist die Erzählung der wundervollen Begebenheit mit Jonah dem didaktischen Zwecke gegenüber so völlig Nebensache, dass Hr. Prof. Hupfeld unmöglich die erstere so hätte urgiren können, wenn er den letzteren scharf erkannt hätte, da ja die Begebenheit sich nur als ein reines untergeordnetes Mittel zu der idealen universalisirenden Tendenz des Buches verhält. — Wenden wir uns nun zu II, wo von der hebräischen Sprachlehre oder Grammatik laut Ueberschrift gehandelt wird, so finden wir zuvörderst in dem vierten Paragraphen, der von dem Begriffe und der Eintheilung derselben handelt, die hebr. Sprachlehre, wie folgt, bestimmt: »Die hebräische Sprachlehre oder Grammatik ist die wissenschaftliche Beschreibung (d. i. Beschreibung und Erklärung) der hebräischen Sprache (und zwar hier nur

wie sie in den Büchern des A. T. enthalten ist). Inwiefern sie nämlich in der Sprache ein organisches Naturwesen zum Gegenstand hat, ist ihr Verfahren doppelter Art: sie ist theils Beschreibung der vorkommenden Sprachformen u. s. w., theils Erklärung der vorgefundenen Thatsachen u. s. w. Das Hinzukommen (durchsch. vom Rec.) der letztern (nämlich der philosophischen Kritik) erhebt erst die Grammatik zur Wissenschaft.« Hier zeigt sich nun sonnenklar die mechanische, nebeneinanderstellende Auffassungsweise des Verfassers. Erst soll die Grammatik eine wissenschaftliche Beschreibung sein, die Beschreibung mithin auch den thatsächlichen Bestand organisch erklären, dann aber wird nach der zuletzt mitgetheilten Aeusserung die Grammatik wieder als ein blos äusserlicher Schematismus aufgefasst, welcher erst durch die philosophische Kritik zur Wissenschaft erhoben werde. Daher der Ausdruck: Hinzukommen. Ebenso werden auf derselben S. 17 die Gesetze der Verbindung der Laute mathematische (mechanische) genannt, die daraus entstehenden Redetheile sollen dagegen organisch zu einem Ganzen verwachsen. Aber der Hr. Vf. hätte bedenken sollen, dass bei der Sprache, welche er später S. 19 ein geistig-leibliches Naturwesen nennt, der Begriff des selbstbewussten Menschengeistes zum Grunde liege, dass ebendaher aber auch die Laute, ja nicht zu verwechseln mit den Tönen der Thiere, nur in und mit den Worten sind. Sagt er doch selbst unten S. 17 bei der Satzlehre: »Die Gesetze der Zusammenfügung sind logisch, Denkgesetze, und streben wie die der Lautlehre nach Begreiflichkeit und Analogie.« Von den Redetheilen, deren begriffsmässige Nothwendigkeit aus der wahren Logik erhellt, sagt der Verfasser: sie liessen sich nicht weiter erklären, sondern sie seien positiver Natur und giengen aus der tiefsten (durchsch. vom Rec.) Eigenthümlichkeit der Sprache hervor (worin besteht denn aber nun diese tiefste Eigenthümlichkeit? Gerade die Hauptsache, um die es sich handelt, weiss der Verf. nicht. Und ist denn das Positive nicht selbst ein Produkt des denkend strebenden Menschengeistes? Ist es dieses aber, dann muss es auch durch den

denkenden Menschengeist begriffen werden können). Doch, um nicht durch die sich so zahlreich darbietenden Nachweisungen von der mechanischen Auffassungsweise des Verfassers den Raum dieser Recension zu sehr auszudehnen, beschränken wir uns auf die nachfolgenden Punkte. S. 27, in dem Abschnitte, der von der Geschichte und Literatur der hebräischen Sprache handelt, wird bei der Erwähnung von Albert Schultens die ganz rohe Vorstellung von einer weit vollkommeneren Ursprache, welche den jetzigen semitischen Dialekten zu Grunde liege, und von der sich nur einzelne zerstreute Glieder in ihren Abkömmlingen sollen erhalten haben, geltend gemacht. S. 32 — wo der erste von der Laut- und Schriftlehre handelnde Haupttheil beginnt — heisst es: »Da uns die Laute der hebräischen Sprache als einer ausgestorbenen, nicht unmittelbar durch Mund und Ohr, sondern mittelbar durch Schriftzeichen überliefert sind, die wir wieder vom Auge auf's Ohr zurückführen müssen, um die Tonwelt, die sie in sich schliesst, lebendig inne zu werden, so beginnt dieser Theil der Grammatik mit einer Schriftlehre oder Lehre von den Schriftzeichen und den Lauten, die sie bedeuten u. s. w.« Man traut in der That kaum seinen Augen, wenn man eine solche Schlussfolgerung liest. Demnach müsste also die deutsche Grammatik, weil sie eine noch lebende Sprache zum Gegenstande hat, nicht mit der Schriftlehre beginnen. Hat denn Hr. H. den Unterschied zwischen Schriftzeichen und Lauten ganz übersehen? — S. 46 unten und S. 47 und 48 im neunten Paragraphen, welcher von der Aussprache der hebräischen Buchstaben handelt, wird die Frage untersucht, ob ש = *sch* oder שׂ = *s* der Laut des angeblich beiden zu Grunde liegenden Urbuchstabens gewesen sei. Hier werden nun S. 47 fünf Gründe für *sch* angeführt: »Unstreitig (v. Rec. durchsch.) der erstere, wofür folgende Gründe sprechen u. s. w.« Was es mit diesem »Unstreitig« indessen für eine Bewandtniss habe, sehen wir sogleich, wenn wir auf derselben Seite unten die folgenden Worte lesen: »Wenn aus dem letzten der für die Ursprünglichkeit des ש angeführten Gründe sich die Wahrscheinlichkeit (durchsch. Rec. Oben hiess es Unstreitig, also danach Gewissheit) ergab, dass es

Digitized by Google

wie graphisch, so auch phonetisch und etymologisch überall aus ש=שׁ hervorgegangen sei, so erheben sich dagegen wieder andere Gründe (d. Worte durchsch. Rec.), wonach es vielmehr in etymologischer Hinsicht (durchsch. Rec. — dann aber auch nothwendig in graphischer und phonetischer Hinsicht R.) aus dem ס hervorgegangen (durchsch. Rec.) und eine orthographische Nebenform desselben zu sein scheint u. s. w.« Hiefür werden nun 4 Gründe geltend gemacht (s. S. 48 in der ersten Hälfte). Ist denn aber nun der Verfasser nach der Retraktation seiner zuerst entschieden ausgesprochenen Ansicht mit der nun jetzt geltend gemachten im Reinen? Täuschen wir uns nicht, denn auf eben derselben Seite lesen wir: »Wenn hiernach ausser Zweifel zu sein scheint, dass שׂ ausser der Figur nichts mit שׁ gemein habe, so erregen doch gegen die Identität mit ס einige Umstände Bedenken, die die Entscheidung über diesen räthselhaften Buchstaben noch immer zweifelhaft und ihm eine Art von Selbständigkeit zuzusprechen scheinen« (durchsch. Rec.). Wahrlich, eine solche zu nichts führende, sich beständig corrigirende Quängelei ist dem Recensenten — und gewiss auch den Lesern — kaum in irgend einer Schrift vorgekommen. Wie ganz anders spricht sich hierüber mit gehaltener Besonnenheit Gesenius in seinem ausführlichen grammatisch-kritischen Lehrgebäude der hebräischen Sprache S. 17 und 18 rücksichtlich der Verschiedenheit des ס vom שׂ aus, indem er sich nicht vorschnell für eine Ansicht entscheidet und sie dann sofort wieder aufgiebt! Aehnliches finden wir S. 49 und 50, wo rücksichtlich des Consonanten צ zuerst mit zwei Gründen für den zusammengesetzten Laut *ts* entschieden wird, dann aber S. 50 diese zwei Gründe wieder sofort als nichtig nachgewiesen und sodann fünf Gründe für den einfachen *s* Laut geltend gemacht werden, von denen der zweite und vierte übrigens auch schon von Gesenius in seinem Lehrgebäude S. 21 angeführt ist, was der Verf. jedoch nicht bemerkt. Doch davon nachher! — Im zehnten Paragraphen, der von der Eintheilung der hebräischen Buchstaben handelt, wird zuerst S. 51 nach den Organen unterschieden, und unter a. werden Hauchbuchstaben (*spirituales s. hiatus* א und ה)

angegeben. Ist denn aber der Hauch ein Organ? Warum rechnet der Verf. denn nicht mit Gesenius (s. ausf. Lehrgeb. §. 4. S. 22) א und ה zu den Kehlbuchstaben, so dass das erstere den leisesten Hauch unter diesen, das letztere dagegen einen sich dem ח annähernden bildete? Um nun die begriffslos nebeneinanderstellende Manier des Verf. noch in ihr vollstes Licht zu stellen, wäre es nöthig, dass Rec. das, was der Hr. Prof. über den hebräischen Rhythmus, sowie den Rhythmus überhaupt im 24. Paragraphen sagt, etwas näher beleuchtete. Doch, da wir schon längere Zeit so eben an einer Reihe von Beispielen unsere im Eingange der Recension in dieser Beziehung aufgestellte Behauptung erhärtet haben, so soll dieses am Schlusse dieser Kritik geschehen. Jetzt wenden wir uns zur Charakteristik der Forschungen, welche der Hr. Verf. in seiner Grammatik niedergelegt hat, wobei es sich von selbst versteht, dass wir sein Verhältniss zu den früheren hebräischen Sprachforschern ganz besonders in's Auge fassen. Hier tritt uns (s. §. 11 S. 54 f.) nun als dem Verf. rücksichtlich der semitischen Sprachen wenigstens in dieser entschiedenen Geltendmachung eigenthümliche Ansicht (denn in Beziehung auf die japhethischen Sprachen hatte schon Herder diese Behauptung aufgestellt, wie unser Verf. auch, wie wir glauben, in seiner eigends über die hebräischen Vokale 1829 erschienenen Broschüre angiebt [1])) entgegen, dass *a*, *i*, *u* die Urvokale seien, *e* und *o* dagegen die abgeleiteten. Nun ist es gewiss vollkommen begründet, dass die ersten Vokale die schroffsten und unvermitteltsten sind, aber wie die beiden andern aus ihnen sich genetisch je nach den verschiedenen Wortbildungen erzeugt haben, dieses hat Hr. H. doch auch nicht im mindesten hier nachgewiesen, und doch hat er seine Grammatik als eine ausführliche bezeichnet. Es ist dieses ein bedeutender Mangel, welcher jedenfalls vom Vf. später allenfalls als erläuternder Nach-

1) Dass der Vf. diese Broschüre in der Literatur nicht anführt, während er doch seine Kritik der Ewald'schen Grammatik citirt, scheint zu beweisen, dass die ersten fünf Bogen seiner Sprachlehre schon vor Ende des Jahres 1829 zum wenigsten müssen gedruckt worden sein, siehe auch die Nachricht des Verlegers vorne.

Digitized by Google

trag beseitigt werden müsste. Denn diese Nachweisung ist gerade die Hauptsache in dem fraglichen Falle. Sodann ist, wie schon in dem Eingange zu dieser Recension angedeutet wurde, in den Paragraphen 18—23 über die Bezeichnung der Sinnabtheilung und gottesdienstlichen Modulation mit Sachkenntniss und zum grossen Theil fleissiger Forschung sich verbreitet (nur dürfte es nach S. 87, 4, a) wenigstens zu bezweifeln sein, ob der Vf. den Talmud je im Zusammenhang studirt habe). Da inzwischen schon Dr. Geiger in seiner wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie IV, 146 f. die einzelnen Mängel dieses Abschnitts, der 1837 in den theol. Studien und Kritiken erschien, beleuchtet hat, so erscheint eine weitere Besprechung unnöthig, und es erhebt sich nur noch die Frage, ob uns denn Hr. Prof. H. sonst noch Eigenthümliches in dieser Sprachlehre gebe. Dieses findet rücksichtlich des Lautverhältnisses in der S. 52 angegebenen Eintheilung in klanglose und in klingende Consonanten mit den einzelnen Unterabtheilungen der letzteren statt, wobei wir nur die wenigstens ungenaue Bemerkung, dass die klanglosen die seien, die nur mit einem Vokal verbunden hörbar wären, rügen müssen, denn hörbar sind alle Consonanten ohne Unterschied nur mit einem Vokale, wie ja der Verfasser in seiner obengedachten Broschüre auch selbst anerkennt, nur dass bei den klanglosen der Vokal nachfolgt, bei den klingenden dagegen vorhergeht. Eigenthümlich ist ferner dem Vf. die Tafel S. 46 und S. 67. Sonst hat Recensent in dieser Beziehung fast überall nur den Unterschied von dem Lehrgebäude von Gesenius gefunden, dass Hupfeld öfters eine reichere Beispielsammlung hat; dabei muss er es aber wahrhaft beklagen, dass in den Paragraphen 7—12 Hupfeld das Lehrgebäude von Gesenius öfters fast wörtlich benutzt hat, ohne dasselbe nur einmal doch wenigstens im Allgemeinen anzuführen, wie dieses doch später bei der Benutzung, wenn freilich auch nur summarisch, geschieht. Folgende Nachweisungen mögen dieses darthun:

Hupfeld §. 9. Aussprache. S. 41 unten und 42 oben über die Quellen der Aussprache.

»Zu den erstern (nämlich Zeugnissen) gehören 1) die Namen des hebr. Alphabeths mit griechischen Buchstaben bei den LXX in Klagl. Jer. 2—4 (ein anderes bei Euseb. praep. evang. 10, 5) und die Aussprache der biblischen Eigennamen bei den griechischen und lateinischen Uebersetzern (LXX, Aquila, Symmach., Theodot. und Hieronymus), die zum Theil an's Leben der Sprache hinaufreichen, und nur in Betreff der Hauch- und Zischbuchstaben aus Mangel an Zeichen dafür im griechischen und lateinischen Alphabeth unvollkommen sind. 2) Die bei den heutigen Juden gangbare und von den Vorfahren überlieferte Aussprache, nebst den bei den Rabbinen des Mittelalters zerstreuten Nachrichten von den ursprünglichen Lauten einzelner Buchstaben. Diese Quelle würde wichtiger sein, wenn sie nicht durch die Einflüsse späterer Dialekte getrübt und in zwei verschiedene Arme gespalten worden wäre: die Aussprache der deutschen und polnischen Juden, die sich besonders in der Vocalaussprache an die syrische, und die der morgenländischen, spanischen und italischen Juden, die sich an die arabische Sprache anschliesst, und durch Reuchlin zu den Christen übergegangen ist.«

Gesenius Lehrgeb. §. 3. Aussprache der Consonanten S. 12 und 13.

»Als Erkenntnissquellen der alten Pronunziation haben wir:

1) Die jüdische Tradition und Reception. Das älteste Zeugniss dieser Art enthalten die griechisch geschriebenen Eigennamen der LXX, insofern deren Abfassung beinahe an das Leben der Sprache hinaufreicht. Nur ist hier grosse Vorsicht nöthig, da es im Griechischen oft an Bezeichnungen der hebräischen Laute fehlte, z. B. bei den Gutturalbuchstaben. Derselbe Fall ist mit den hebräischen Wörtern bei Aquila, Symmachus, Theodotion und bei Hieronymus. Weiter hinab hat man sorgfältig zu unterscheiden zwischen den nicht zu verwerfenden Angaben gelehrter Grammatiker (welche sich besonders gern auf die reine Aussprache der Tiberienser berufen), und den Entartungen der neuern jüdischen Aussprache. Hier unterscheidet sich wesentlich die reine Pronunziation der morgenländischen, spanischen, portugiesischen und italienischen Juden (an welche sich die durch Reuchlin eingeführte der neusten Christen anschliesst) und die sehr entartete der deutschen und polnischen Juden. Bei allem Schwankenden und zum Theil erwiesen Falschen haben sich doch die Juden von jeher viel auf den alleinigen Besitz der richtigen Aussprache zu Gute gethan.«

Die Noten bei Ges. und Hupfeld haben wir als zu unserem Zwecke unnöthig weggelassen.

Aus den so eben mitgetheilten Stellen erhellt nun sofort, dass Hupfeld die Anführung der Stellen LXX Klagl. Jer. 2—4, ferner der bei Euseb. praep. evang. 10, 5, welche oben zu diesem Zwecke von uns unterstrichen worden sind, sowie die unter 2 ganz unten durchschossenen Stellen eigenthümlich hat. Sodann gehört nur noch der Zusatz Zischbuchstaben unter 1 hierher, denn was Hupfeld Hauchbuchstaben nennt, sind, wie wir schon gesehen haben, bei Gesenius die Gutturalbuchstaben. Endlich zeigt aber auch die Vergleichung der beiderseitigen Texte, wie prägnant die Ausdrucksweise von Gesenius der Hupfeld'schen gegenüber ist. — Ferner vergleiche man Hupfeld im achten Paragraphen A. 3. S. 40 unten über die *literae majusculae* und *minusculae*, mit Ges. Lehrgeb. §. 2 Anm. 4, S. 12, wo es nach Anführung anderer Bibelstellen, als bei Hupfeld, heisst: »Die *literae majusculae* etc. — beziehen sich auf abentheuerliche allegorische und kabbalistische Grillen der Juden.« Bei Hupfeld a. a. O. lesen wir: »beziehen sich auf abentheuerliche Grillen und Spielereien der Rabbinen etc. Gesenius §. 3. S. 19 und 20 (Ausgabe v. 1817) vergleiche man weiter mit Hupfeld S. 43 u. 44, wo wenigstens eine untrügbare Verwandtschaft sich findet. Aber auch an den Orten, wo Hr. Prof. H. im Allgemeinen blos das Lehrgebäude von Gesenius nach seinen Paragraphen anführt, wie im zwölften Paragraphen seines Lehrbuches, finden wir ganze Seiten grossentheils von dem letzteren entlehnt. So vergleiche man Gesen. Lehrgeb. §. 9. die Anmerkungen S. 37 und 38 über die Namen der Vokale mit Hupfeld's gleichfalls auch unter anderem von den Namen der Vokale handelndem zwölften Paragraphen S. 63 u. 64.

Theilen wir nun noch zum Schlusse das mit, was der Vf. §. 24. S. 122—124 über den Rhythmus sagt, und unterwerfen es einer etwas näheren Beleuchtung zur Erhärtung unserer oben ausgesprochenen Behauptung, indem wir unsere Kritik in parenthetische Gegenbemerkungen einkleiden: »Die Stimme, sagt Hr. H. S. 122 f., folgt aber in ihrem Gange bekanntlich dem Gesetz, wonach die Quellen unseres physischen Lebens — Blut und Athem — fliessen, nämlich dem Gesetz des Auf- und Niederwogens (der Fluktuation, Oscillation) oder — wie

man es hier gewöhnlich nennt — der Hebung und Senkung; eine Bewegung, die den Strom der Rede nach Maassgabe der Sinnabtheilung in lauter grössere und kleinere sich entsprechende und die Wage haltende Gegensätze (gleichsam Wogen) bricht, die — ausser dem Wechsel der Tonhöhe (Modulation), auch intensiv in dem der Tonstärke (Accent) hervortretend, und durch verhältnissmässige Pausen (Einschnitte) abgegrenzt — das hervorbringen, was wir in der Rede Rhythmus, in der Musik Takt nennen.« Hierzu folgt die Anmerkung 79): »Die Definition des Rhythmus bei de Wette Einleitung zum Comm. über die Psalmen 4. Ausg. S. 45, dass er »»eine Regel (d. i. eine gleichförmige Wiederkehr derselben Theile der Bewegung) in der Rede«« sei, erhält hiedurch die nöthige physiologische Begründung und Schärfe. Nahe kamen dieser die dort früher darauf folgenden (in der neuesten Ausg. von mir vermissten) schönen Bemerkungen, die schon auf den »»wellenförmigen Gang«« der Stimme oder den Wechsel der Arsis und Thesis, des Steigens und Fallens, als das Wesentliche im Rhythmus, hinwiesen. Denn wie mannigfaltig auch das Maass und die Figuren der rhythmischen Bewegung oder des musikalischen Taktes (ihre metrischen Schemata) sein mögen: immer ist es das Auf- und Abwogen der Hebung und Senkung (des guten und schlechten Takttheiles), was das Grundgesetz dieser Bewegung ausmacht, und worauf ihr Bedürfniss und Reiz für's Ohr beruht.« (In diesem ganzen Raisonnement vermischt der Verf. erstens den Taktrhythmus mit dem Rhythmus der Melodie in der Musik, und zweitens übersieht er den Unterschied zwischen dem Takte in der Musik und dem Rhythmus in der Poësie. Ueber beide Unterschiede könnte er in Hegels Aesthetik (III, 164 f. 296 f.), über den zweiten auch in Zelter's Briefen an Göthe (vom 4. Sept. 1830) Auseinandersetzungen finden, gegen deren kernhafte Gediegenheit die hohle Bewunderung des »wellenförmigen Gangs« der Stimme, und was damit zusammenhängt, zum inhaltslosesten Formalismus herabsinkt.) Fahren wir in der Mittheilung der Hupfeld'schen Bemerkungen fort, so heisst es weiter oben im Texte: »Als Grundgesetz der Stimme kann der Rhythmus in keiner

menschlichen Rede ganz ausbleiben: aber er tritt desto deutlicher hervor, je mehr mit der zunehmenden Gemüthsaufregung die Wogen der Stimme schwellen (v. Recens. durchsch.), und die Masse und Kraft der Bewegung steigern; je entschiedener folglich ihr Streben nach Gleichgewicht ist, und je weiter ihre Hebungen und Senkungen auseinandertreten. Am vollkommensten in der Poësie, wo die Seele selbst, auf dem sanft wogenden Lebensgrunde (durchsch. v. Rec., wie stimmt aber mit diesem »sanft wogenden Lebensgrunde« die so eben besprochene »zunehmende Gemüthsaufregung« überein? und sind die feurigen Dithyramben eines Pindar, oder die glühenden Vaterlands- und Freiheitsgedichte eines Theodor Körner und eines Anastasius Grün, oder auch die begeisterten Weissagungen und ernsten Drohungen eines Micha, Habakuk, Zephania, Amos, Jesajah und Jeremjah auch in diesem »sanft wogenden Lebensgrunde der Seele« begründet? R.) in gleichmässige Schwingung gesetzt [1]), ihre Betrachtung in symmetri-

1) »Diess ist nicht bildlich, sondern eigentlich zu verstehen. Die Natur der poëtischen Stimmung (über die ich mich vergebens nach einer genauern psychologischen Untersuchung oder auch nur Definition umgesehen habe) lässt sich wirklich, sowohl physiologisch als geistig, nicht anders bestimmen, als durch Schwingung, oder rhythmische, d. i. gleichmässig auf- und niederwogende Bewegung der Seele, beruhend auf einem Gleichgewicht der beiden Faktoren des innern Lebens, des Verstandes und Gefühls.« (Man traut bei dem Lesen dieses Satzes wieder kaum seinen Augen. Also hat die Seele, als etwas Immaterielles, im eigentlichen Sinne des Wortes eine gleichmässig auf- und niederwogende Bewegung, als welche in diesem Sinne doch nur einem leiblichen Organe zukommen kann? Was ferner Hr. H. für eine Definition über die doch wesentlich vom Objekte abhängige poëtische Stimmung verlange und was er sich überhaupt unter ihr denke, gesteht Rec., desshalb nicht begreifen zu können, weil Hr. H. selbst darüber in der höchsten Unklarheit sich zu befinden scheint — eine nothwendige Folge, wenn man dieselbe als etwas blos Zufälliges ansieht.) »Die leidenschaftliche Stimmung dagegen ist wilder Aufruhr, die prosaische umgekehrt Ruhe des sinnlichen Lebensprincips (was versteht Hr. H. unter dem »sinnlichen Lebensprincip der Seele«? Ist dieses wieder eigentlich oder ist es uneigentlich zu verstehen oder

schen Reihen ergiesst: diese bald blos innerlich an den Gedanken ausbildend (so der bebräische Parallelismus und die einfachere Volkspoësie überhaupt), bald zugleich äusserlich an den einzelnen Lautformen (so die silbenmessende Poësie der Griechen, der Römer und die silbenzählende der modernen Völker) [1]. Demnächst, in der rhetorisch-gesteigerten Prosa, wo die erhöhte Begeisterung und Kraft der Stimme (Pathos, Schwung), die in jeder Rede schlummernden logischen Gegensätze weckt (Rec. Wie? die Stimme soll die schlummernden logischen Gegensätze wecken, — ob in den Vortragenden oder in den Zuhörern, sagt der Vf. nicht — sie soll nicht vielmehr in dem ersteren Falle von dem Bewusstsein dieser Gegensätze geweckt werden? Wenigstens bestimmter hätte der Verf. reden sollen) und in rhythmisch bewältigten (d. i. möglichst in's Gleichgewicht gesetzten) Lautreihen prächtig entfaltet. Am unentwickeltsten ist der Rhythmus der gemeinen Prosa, wo die Gegensätze in dem sanften, flüchtig dahingleitenden Fluss der Rede fast ganz verschwimmen, oder vielmehr in so feinen unmerklichen Abstufungen hervortreten, dass sie dem Ohre unbemerkt bleiben: daher diese Art der Rede im Gegensatze mit der Poësie gewöhnlich als unrhythmische, blos logischer Abtheilung fähige betrachtet wird, obgleich ihre rhythmische Natur sich sogleich enthüllt, sobald die Stimme stärker intonirt.« Aus dieser Bemerkung mag der Verfasser eben recht ersehen,

---

gar beides? Und wie denn in allen diesen Fällen? R.), also in beiden einseitiges Uebergewicht des einen Princips über das andere: dort des Gefühls, hier des Verstandes.«

1) »Vgl. de Wette a. a. O., wo schon auf das rhythmische Princip der metrischen sowohl als der reimenden Poësie in dem Parallelismus der gänzen metrischen Reihen (der Distichen) und Gruppen (Strophen) hingewiesen ist. Aber es zeigt sich auch in dem Gegensatz und Gleichgewicht ihrer durch die Cäsuren abgetheilten Hälften (Hemistichen) — worin ein bekanntes, aber wenig begriffenes Haupterforderniss eines guten Verses besteht —, ferner der Dipodien, bis auf die kleinsten rhythmischen Elemente, die Hälften des einzelnen Versfusses herab.« (Wie wenig aber Hr. H. das »gedachte Haupterforderniss« begriffen habe, sahen wir oben — auch ihm ist es blos bekannt. R.)

wie völlig unstatthaft die von ihm in seinem ganzen hier mitgetheilten Raisonnement vollzogene absolute Scheidung des physischen und logischen Elementes des Rhythmus sei, wie das von ihm besprochene Auf- und Niederwogen der Stimme blos desshalb die Möglichkeit eines Rhythmus abgiebt, weil der Geist schon vorher ein Bewusstsein über die Gesetze der rhythmischen Bewegung hat. Das leiblich-Organische ist daher nur eine Evolution der geistigen Intuition. Aber solche Widersprüche sind nicht zu vermeiden, wenn ein in seinem Fache noch so kenntnissreicher und fleissig forschender Mann einer scharf eindringenden philosophischen Einsicht ermangelt. N. N.

III.

Kürzere Anzeigen. Miscellen.

A. Kürzere Anzeigen.

Kirchlicher oder rein biblischer Supernaturalismus? Ein Wort an die Apologeten der evangelischen Kirche. Von Dr. Julius Wiggers, der Theol. Lic. u. a.o. Prof. in Rostock. Lpz. 1842. VI u. 78 S. 40 kr.

Ein Anhänger der modernen, Schleiermacherisch und Hegelisch gefärbten Kirchlichkeit greift hier zur Feder, um dem älteren, rein biblischen Supranaturalismus einen Absagebrief zu schreiben. Zum Subjekt, an welchem die Mängel dieses Standpunkts nachgewiesen werden sollen, hat sich der Hr. Vf. die Inauguraldissertation seines Collegen Krabbe *de temporali ex nihilo creatione* (Vertheidigung der kirchlichen Lehrbestimmung gegen Strauss) erkoren. Ref. kennt diese Schrift nicht aus eigener Anschauung, und die Proben, welche der Hr. Vf. mittheilt, haben ihn nicht begierig gemacht, sie kennen zu lernen; er kann sie insofern der kritischen Zerpflückung bereitwillig preisgeben; nur das vermag er nicht einzusehen, wie eine so unbedeutende Abhandlung den Stoff und Anlass für die Charakterisirung einer ganzen theologischen Richtung abgeben soll. War es dem Hrn. Vf. wirklich um diese, und

nicht eben um einen Angriff auf Krabbe's Dissertation zu thun, warum hält er sich nicht an bedeutendere Werke, etwa an Neander's Leben Jesu? Aber was er uns giebt, ist auch weit mehr nur eine Recension des genannten Schriftchens, Aufzählung seiner Verstösse gegen logische Ordnung und gute Latinität u. s. w., als eine Beantwortung der Titelfrage. Lassen wir dieses wohl nur für Rostock Interessante, wie billig, bei Seite, so bleiben als der allgemein wissenschaftliche Inhalt des Schriftchens noch einige Ausführungen über das Wesen des kirchlichen Supranaturalismus übrig, der als der allein wahre und heilbringende Standpunkt dem älteren, einfach biblischen Supranaturalismus entgegengestellt wird. Der Hr. Vf. macht diesem mit allem Recht seine Dürre und Leblosigkeit, sein Hängen am Buchstaben, seine Zerreissung des Zusammenhangs zwischen Schrift und Kirche, seinen Mangel an einer geschichtlichen Anschauung vom Christenthum, seinen ganzen jüdischen Charakter zum Vorwurf; aber was er selbst an die Stelle gesetzt wissen will, ist eine so haltungslose Verschmelzung unverträglicher Standpunkte, dass es nicht möglich ist, sich aus seinen Aeusserungen eine in sich zusammenstimmende Anschauung zu bilden. Das letzte Princip der Theologie soll (S. 12 ff. 73 ff.) »Gott der heil. Geist« sein; ihre äussere Beglaubigung und Vermittlung das von der Schrift unabhängige, aber mit ihr einstimmige Zeugniss der Kirche; ihr wissenschaftlicher Mittelpunkt die Anschauung von der Person Christi; ihre höchste Aufgabe die Nachweisung der christlichen Wahrheit als einer in der Kirche organisch sich entwickelnden — der Schriftbuchstabe dagegen soll (S. 6) nöthigenfalls der Kritik preisgegeben, überhaupt (S. 15 u. ö.) der Wissenschaft die freiste Bewegung auf ihrem Gebiete gestattet werden. Was soll das heissen? Ist es dem Hrn. Vf. ein Ernst mit der geschichtlichen Entwicklung und der Freiheit der Wissenschaft, wie kann er dann diese an das Zeugniss der Kirche binden, wie kann er sogar die Schrifterklärung von den kirchlichen Symbolen, als ob die Inspiration der Schrift auf diese übergegangen wäre, abhängig machen, wie kann er selbst (S. 22) »in treuester Hingebung und herzlichster Ueberzeugung der evangelisch lutherischen Kirche [d. h. also ihr in ihrer ganzen symbolischen Beschränktheit und Entgegensetzung gegen jede andere Denkweise] anhangen, und ihren Glauben als den seinigen in seinem vollen Umfange [wohl zu merken: in seinem vollen Umfange] mitbekennen«? Thut er aber dieses, wie kann er dann die volle Freiheit der Untersuchung in Schutz nehmen, wie kann er in den nach kirchlicher Lehre buchstäblich inspirirten h. Schriften (S. 6) »die buchstäbliche Thatsächlichkeit« einzelner Erzählungen aufgeben, ja wie kann er auch nur behaupten (S. 62. 65): die Frage über Zeitlichkeit oder Ewigkeit

der Schöpfung sei »blosse Sache der Schule«? Sollen wir uns erst noch die überflüssige Mühe geben, ihm zu zeigen, wie die symbolische Orthodoxie der evangelisch-lutherischen Kirche den ersten Artikel des Symbolum erklärt hat? Aber das ist der Fluch dieses modernen Synkretismus, dass er keinen Schritt in's Konkrete thun kann, ohne in Widerspruch mit seinen Principien zu gerathen. Man will die Wissenschaft und will auch die Kirche, aber man weiss beide nicht kritisch zu vermitteln, da flüchtet man sich denn in die unbestimmten Vorstellungen von kirchlichem Gemeinbewusstsein, organischer Entwicklung u. dgl., ohne sich auch nur so viel klar zu machen, dass das kirchliche Bewusstsein in jedem Zeitpunkt eben nur das enthält, was es ausspricht, alles Andere aber ausschliesst, dass keine organische Entwicklung ohne Veränderung und theilweise Ausstossung des Alten möglich ist, dass die Verfasser der Concordienformel mit Schleiermacher und Hegel nicht unter Eine Decke gesteckt werden können. Ref. ist gewiss kein Freund des von dem Hrn. Vf. bekämpften Standpunkts; er hat sich an der verschrobenen Exegese und unfruchtbaren Buchstabenklauberei des Supranaturalismus so gut, wie Einer, gelangweilt; er giebt auch gerne zu, dass die moderne Kirchlichkeit mehr Leben und Geist hat, er zollt besonders der Achtung des Hrn. Vf. vor der Freiheit der Wissenschaft und seiner Scheu vor moralischer Verdächtigung der Gegner gerne das gebührende Lob; aber Eines hat jene ältere Richtung, was der neuern abgeht, und dieses Eine ist in wissenschaftlichen Dingen das Allererste, was Noth thut: sie weiss doch, was sie will.

Das Verhältniss der christlichen Theologie zur Philosophie und Mythologie. Von P. F. Stuhr. Berl. 1842. 19 S. 18 kr.

Diese wenigen, aber gehaltvollen Worte eines um die Philosophie und Geschichte der heidnischen Religionen hochverdienten Mannes wollen zur Lösung der Spannung zwischen Philosophie und Theologie den Weg zeigen. Die Philosophie ist dem Hrn. Vf. zufolge aus der Wurzel der heidnischen Wissenschaft erwachsen, sie trägt daher auch den Charakter des heidnischen Bewusstseins, Gott zunächst in der Welt und Natur zu suchen. Das Christenthum umgekehrt, als die Frucht des Ebraismus, ist ebenso, wie dieser, von der Natur abgewendet, hat es unmittelbar mit den Erfahrungen des innern Seelenlebens und der sittlichen Forderung zu thun, ohne sich um metaphysische Spekulationen zu bekümmern. Soll nun dem unabweisbaren Bedürfniss einer Verständigung beider Seiten genügt werden, so ist diess, nach der Ansicht des

Hrn. Vf., nur auf Einem Wege möglich: die Philosophie nehme ihren Ausgangspunkt nicht bei den Fragen, welche sie vom Christlichen abführen, den metaphysischen und naturphilosophischen, sondern bei der Frage nach dem höchsten Gut, von wo aus ihr eine Verständigung mit dem Christenthum leicht werden muss; die Theologie ihrerseits lasse sich darauf ein, durch gründliches Studium der Mythologie die Spuren des christlich Sittlichen auch im Leben der heidnischen Völker zu erkennen.

Diess der Vorschlag des Hrn. Vf. Ob jedoch auf diesem Wege viel zu Stande kommen würde, ist zu bezweifeln. Mag Stuhr auch darin Recht haben, dass das Sittliche im weitern Sinn, das Element des innern Lebens, das Mystische, wenn man will, als der gemeinsame Besitz von Philosophie und Religion, sorgfältiger herauszuheben wäre, so kann sich doch weder die Philosophie der metaphysischen Spekulation enthalten, wenn sie Philosophie bleiben soll, noch ist dieses Element dem Christenthum so unwesentlich, wie der Hr. Vf. glaubt. Die ganze christliche Lehre von Gott, Menschwerdung, Verhältniss Gottes und der Welt, was sind denn das anders, als metaphysische Vorstellungen? Wird endlich im Studium der Mythologie für die Theologie das Heil gesucht, so können wir, bei aller Achtung vor der Nothwendigkeit und Nützlichkeit dieses Studiums, eine so umfassende Hoffnung doch nicht theilen: die Theologie mag noch so sehr den sittlichen Geist heidnischer Religionen erkennen und anerkennen, damit ist für die Lösung der Fragen, die sie mit der Philosophie unserer Zeit entzweien, noch nichts gewonnen. Wäre das Zusammentreffen der letztern mit dem Heidenthum auch grösser, als es ist, so würde doch immer gerade das, was die Theologie an der Philosophie aussetzt, auch beim Heidenthum der Stein des Anstosses für sie bleiben.

Mussten wir hier dem Hrn. Vf. widersprechen, so gereicht es uns dagegen zu aufrichtigem Vergnügen, in seinen Bemerkungen über die bisherige Entwicklung der religionsphilosophischen und mythologischen Forschung sehr viel Treffendes anerkennen zu können. Als ein Wort zu seiner Zeit können wir namentlich die schlagenden Bemerkungen empfehlen, mit denen die trübe, auch jetzt wieder spuckende Hypothese von einer Entstehung der heidnischen Religionen aus einer Uroffenbarung beseitigt wird.

Gott und Palingenesie. Von Dr. Aug. Cieszkowski. Erster, kritischer Theil. Berl. 1842. 115 S. 1 fl. 3 kr.

Die Fragen über Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit sind seit den Untersuchungen von Richter und Strauss in den Vordergrund des Zeitbewusstseins getreten. Der durch die Kritik bedrohten Idee einer absoluten Persönlichkeit, nach den genannten zwei Seiten hin, will auch die vorliegende Schrift zu Hülfe kommen, deren Vf. früher schon durch seine »Historiosophie« sich als einen von der Hegel'schen Rechten ausgegangenen konservativen Philosophen bewiesen hat. Der gegenwärtige erste Theil dieser Schrift soll die Angriffe der Kritik zurückweisen, ein zweiter die positive Entwicklung bringen. Repräsentant der Kritik ist Michelet, an den der Vf. sein Buch als Sendschreiben gerichtet, und dessen Vorlesungen über die genannten Lehren zu widerlegen er sich hier zur Aufgabe gemacht hat. Hiemit kommt nun freilich in die Erörterung von vorne herein ein beschränkendes Element, sofern sich diese nun auch auf das blos Individuelle der Schrift von Michelet einlassen muss: doch sind die Hauptsache immer die von M. meist treffend ausgeführten allgemeineren Gründe der modernen Wissenschaft gegen die bezeichneten Vorstellungen.

Den Anfang machen mit Recht bei dem Apologeten wie bei dem *Kritiker* logische Untersuchungen über das Verhältniss des Einzelnen und Allgemeinen. M. behauptet in Uebereinstimmung mit Hegel und der Hegel'schen Linken, dass zwar weder das Allgemeine ohne das Einzelne sei, noch dieses ohne jenes, vielmehr das Allgemeine an sich das Einzelne und umgekehrt, dass aber ebensowenig das Allgemeine ein Einzelnes sein könne, sondern eben nur diess sei, in einer Fülle wechselnder Einzelgestalten sich zu verwirklichen. Sein Gegner glaubt, so bleibe es doch beim Uebergreifen des Allgemeinen über das Einzelne, es komme nicht zur wahren Einheit beider Seiten, die vielmehr nur im Princip der Individuation, d. h. darin gefunden werden könne, dass das Allgemeine sich nothwendig ein Einzelnes zu sein bestimme. Dabei ist jedoch übersehen, dass die entgegenstehende Ansicht so wenig ein Sein des Allgemeinen ohne das Einzelne behauptet, als umgekehrt; beide Seiten sind ihr vollkommen in einander, und von einem Uebergewicht der einen über die andere kann nicht die Rede sein; greift die Allgemeinheit durch Aufhebung der bestimmten Individualität über die Einzelnheit über, so geschicht es doch nur, um in andern Individualitäten sich zu verwirklichen. Woher desshalb noch die Nothwendigkeit einer besondern Vereinzelung des Allgemeinen in einem Individuum kommen *sollte*, ist nicht abzusehen, und noch weniger, woher die Möglichkeit;

sind alle Individuen Verwirklichung des Allgemeinen, so kann nicht zugleich ein bestimmtes Individuum das ganze Allgemeine in sich darstellen; denn ein Einzelnes ist es eben nur, sofern es in sich selbst und gegen Andere begrenzt, d. h. beschränkt ist. Oder worin sollte sonst noch der Begriff der Einzelnheit und der Unterschied des Einzelnen und Allgemeinen liegen?

Dieselbe Erscheinung wiederholt sich nun bei der Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit (der Beisatz »persönlich« ist hier übrigens ein Pleonasmus) und der Persönlichkeit Gottes. Die erstere wird von der Linken geläugnet, weil es im Begriff des Individuums und seiner Gebundenheit an die natürlichen Bedingungen des Einzellebens liege, dass es dem Schicksal alles Endlichen und Einzelnen unterworfen sei; die andere, weil es ebenso im Begriff des Absoluten liege, von den Schranken der persönlichen Existenz frei zu sein. Der Hr. Vf. behauptet beide mittelst des Satzes, dass zwar nicht die Individualität, noch die Subjektivität, d. h. weder die blos lebendige, noch die selbstbewusste und denkende Einzelnheit, wohl aber die Persönlichkeit oder der sich selbst setzende und entwickelnde Geist, wahrhaft unendlich sei, von dieser dann aber auch jene ihre Theilnahme am unendlichen Leben zu Lehen erhalten. Fragen wir jedoch nach dem Beweise dieses Satzes, so hat der Hr. Vf. (S. 49) 1) die Unsterblichkeit betreffend nur die ganz populäre Instanz: »die an und für und aus sich vollbrachte Entwicklung kann sich nicht mehr verlieren. Diess wäre ein ungeheurer Rückschritt im ganzen Universum«, oder gar die Kanzelfrage: »könnte denn die Welt auf einer Ungerechtigkeit beruhen«? nebst der ganz unphilosophischen weitern: »in was möchte sich am Ende das geistige Thun auflösen und verlieren«? und dem hübschen Analogieschluss: »Unsere Persönlichkeit verlässt uns nie, selbst im Schlafe bleiben wir, was wir geworden sind. Also im Tode können wir derselben auch nicht verlustig werden« — womit offenbar theils das zu Beweisende schon vorausgesetzt, theils eine höchst unerlaubte μετάβασις εἰς ἄλλο γένος begangen, theils von ganz rohen Vorstellungen aus argumentirt wird, wie die, dass sich das geistige Leben, wenn es erlöscht, in einen besondern Stoff auflösen müsse, dass die geistige Entwicklung, die doch eben nur reine Thätigkeit und sonst nichts ist, ein dinglich vorhandenes, als unauflösliches Substrat daliegendes Resultat habe. Auf ähnlichen ungeläuterten Vorstellungen ruht nun zum Theil auch, was 2) zur Vertheidigung der Persönlichkeit Gottes bemerkt wird. Diese selbst, in dem engern Begriff, den ihr der Hr. Vf. giebt, folgt unmittelbar aus dem Obigen, ist aber damit so wenig, als dieses selbst, bewiesen. Weiter stellt der Hr. Vf. geradezu das Argument auf (S. 61): »Gott ist der Inbegriff aller Realitäten, da aber

die Individualität eine Realität ist, so ist Gott auch Individualität«; und wollen wir ihm entgegnen, dass da Gott auch Körper, Mann, Weib u. s. w. sein müsste, so erwidert er uns ganz ernsthaft: »Sie fragen, ob es nicht lächerlich sei, auf Gott die Racen-, Alters-, Geschlechts-, Charakter- und andere ähnliche Bestimmtheiten zu übertragen. Mir scheint es gerade umgekehrt undenkbar zu sein, sie von Gott auszuschliessen.« Nachher erfahren wir dann freilich wieder, dass in Gott alle ersinnlichen Qualitäten sein sollen, ohne sich auszuschliessen, wobei sich aber nichts mehr denken lässt. Hätte sich der Hr. Vf. hier nur wenigstens des Kanons der alten Metaphysik erinnert: *Deus est, quidquid esse potentia est*, so würde er sich solcher maasslosen Behauptungen enthalten haben.

Ich kann nicht schliessen, ohne nach vielem Widerspruch dem Hrn. Vf. wenigstens darin Recht zu geben, dass er es als irreführende Akkomodation verwirft, wenn Michelet von seiner Ansicht aus doch noch von einer Persönlichkeit Gottes und einer Unsterblichkeit sprechen zu können glaubt. Nur ist damit für die Hauptsache nichts gewonnen. An der Darstellungsweise des Hrn. Verf. ist das manierirte Haschen nach geistreichen und witzigen Wendungen zu tadeln, welches die wahre Erbsündenstrafe der unfreien Spekulation zu sein scheint. Doch hält er sich hierin in Vergleich mit manchen Andern immer noch ziemlich gemässigt.

Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung in dem Reformationszeitalter. Von Dr. August Neander. Berlin 1842. IV u. 53 S. 40 kr.

Hr. Dr. Neander giebt uns hier dankenswerthe Nachrichten von dem Leben und den Ansichten eines Mannes, dergleichen in bewegten Zeiten so viele auftauchen, eines talentvollen, aber unklaren und unruhigen Kopfs, den seine Opposition gegen die lutherische Rechtfertigungslehre in Verbindung mit einer rationalisirenden Gesammtrichtung, aus einem eifrigen Anhänger der sächsischen Reformation bald zu ihrem leidenschaftlichen Gegner machte, und am Ende in die katholische Kirche zurückführte. Erst Schüler Luthers und Melanchthons und lutherischer Prediger zu Marburg (1543) und Frankfurt a. M. (1549), wurde Thamer später Kanonikus in Mainz, und starb 1569 als Professor der kathol. Theologie zu Freiburg im Breisgau. Seine theologische Ansicht bezeichnet der Hr. Verf. wiederholt als »moralischen Rationalismus«, mit einigem Anflug von Pantheismus, wie denn der Rationalismus überhaupt zu diesem hintreibe; gemäss dieser Auffassung wird er denn auch als

Repräsentant der modernen kritischen Theologie im Reformationszeitalter behandelt. Wie es aber überhaupt eine missliche Sache ist, Charaktere einer spätern Zeit schon in der frühern zu suchen, so scheint es auch dem gelehrten Hrn. Vf. begegnet zu sein, dass er der dogmatischen Parallele zulieb die geschichtliche Stellung des Mannes, den er schildert, etwas schief auffasst. Dass in Thamers Ansichten ein weit entwickeltes rationalistisches Element liege, soll nicht verkannt werden; nur scheint uns der Hr. Verf. eine andere Seite zu sehr übersehen zu haben, auf die Thamers Ideen über den geistlichen Christus und das Wort Gottes in uns, seine allegorische Schrifterklärung, seine frühzeitige Hinneigung zu einem symbolisch gedeuteten Katholicismus und sein Rücktritt in die katholische Kirche selbst, seine Einbildung, prophetische Gaben zu besitzen, ja auch schon seine Opposition gegen die protestantische Rechtfertigungslehre deutlich genug hinweisen. Thamer ist kein einfacher Rationalist, sondern ein rationalisirender Mystiker, einer von den Leuten, in denen die dem Rationalismus zugekehrte Seite des Mysticismus sich vorzugsweise entwickelt, ohne dass doch darum die mystische Grundlage selbst verlassen würde. Wir möchten daher weder die geschichtliche Bedeutungslosigkeit des Mannes mit dem Hrn. Verf. daraus ableiten, dass er seiner Zeit zu fremd gewesen sei, — gerade solche Leute hat die Reformationszeit nicht wenige hervorgebracht — noch auch Thamer mit dem neuern Rationalismus ohne Weiteres in Eine Klasse setzen. Sollte überhaupt eine Parallele gezogen werden, so hätten Erscheinungen, wie Dippel, Edelmann, Swedenborg, wenn wir wollen, weit nähere Vergleichungspunkte dargeboten, als die neuste Wissenschaft. Aber der Hr. Vf. scheint sich überhaupt neuerdings in dem Hass gegen diese so verfestigt zu haben, dass er nun bei Allem, was er schreibt, ein Hauptaugenmerk darauf richtet, zu Seitenhieben gegen sie Anlass zu erhalten. Beispiele finden sich in der zweiten Auflage des apostolischen Zeitalters und der Kirchengeschichte, wie auch anderwärts, nicht wenige.

B. Miscellen.

Ueber den Charakter des nachapostolischen Zeitalters.

Gegen L. Georgii.

Herr L. Georgii hat mir in den deutschen Jahrb. (1842. Jan. und Febr.) eine sehr umfassende und eindringende Beurtheilung meiner Schrift über den Montanismus angedeihen lassen. Je weniger ich durch dieselbe einer im Wesentlichen andern Ansicht geworden bin, je mehr ich

die Grundanschauung sowohl, von der ich bei Beleuchtung jener kirchengeschichtlichen Erscheinung ausgegangen bin, als die Ergebnisse der Untersuchung im Einzelnen, auch jetzt noch festhalten zu müssen glaube, desto dringendere Veranlassung läge hierin für mich, meine Auffassung gegen die vorgebrachten Einwendungen zu rechtfertigen, und dadurch wo möglich die historische Frage selbst ihrem Abschlusse näher zu führen. Allein schon der Hinblick auf den Umfang der genannten Beurtheilung hält mich davon ab. Eine Entgegnung von meiner Seite müsste eine Ausführlichkeit erhalten, wie sie die Sache selber nicht verdient, sie würde auch bei den Einzelnheiten, in denen sie sich herumzutreiben hätte, bei der innern Zusammenhangslosigkeit und Unselbständigkeit solcher polemischer Entwicklungen am Ende von Niemand mehr gelesen, oder auch nur verstanden, als von denen, die persönlich bei der Sache betheiligt sind.

Dagegen giebt mir die neue, nur mittelbar gegen mich, zunächst gegen den Herausgeber dieser Jahrbücher gerichtete Entgegnung, welche kürzlich in den Deutschen Jahrb. 1842. Nro. 229 ff. unter der obigen Ueberschrift erschienen ist, erwünschte Gelegenheit, auf die Grundfrage des Streits, den ursprünglichen Charakter und die Entwicklungsprincipien der zwei ersten christlichen Jahrhunderte zurückzukommen, und die dabei entscheidenden Momente, soweit diess in der Kürze geschehen kann, auf's Neue zu beleuchten.

Hat der Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus auch für die späteren Entwicklungen, und nicht blos für die älteste christliche Geschichte Bedeutung? Beherrscht er nur das apostolische Zeitalter im engern Sinn, oder den ganzen Zeitraum der werdenden katholischen Kirche bis zum Schluss des zweiten Jahrhunderts? Diess ist die Frage, um die es sich handelt. Dass die Baur'sche Hypothese für die Periode des Urchristenthums, für den Beginn des apostolischen Zeitalters ihre Berechtigung habe, erkennt auch G. an, allein, um diess vorweg zu bemerken, er ist im Irrthum, wenn er sie von ihrem Urheber eben nur für diesen Zeitraum berechnet glaubt, und die Ausdehnung jenes Gegensatzes über die ganze Fläche der zwei ersten Jahrhunderte für einen mir zugehörigen Gedanken hält. Ich muss die Ehre sowohl, als die Verantwortlichkeit dieser Erfindung von mir ablehnen. Man darf nur die Abhandlung, in welcher Baur jene Hypothese zuerst entwickelt hat (Tüb. theol. Zeitschr. 1831, 4) vergleichen, um sich zu überzeugen, dass die auf meine Rechnung geschriebene Auffassung dem ursprünglichen Entwurf angehört, und dass es nur das Netz der dort gezogenen Umrisse ist, in welches meine ganze specielle Untersuchung über den Montanismus eingezeichnet ist. Allein eben darin, die allge-

meine Anerkennung der Ergebnisse jener Untersuchung vorausgesetzt zu haben, liegt der Fehler meines Buchs, und Hr. Georgii hatte ein Recht, meine Voraussetzungen anzugreifen — aber nicht weil sie falsch, sondern nur weil sie nicht vollständig genug begründet waren.

Dass das Judenthum mit seinen wesentlichen Merkmalen — seinem Partikularismus und seinem Ritualgesetz — in die ersten Kämpfe des jungen Christenthums hereinspielt, und dass der paulinische Standpunkt wesentlich durch den Gegensatz gegen dieses in der christlichen Kirche noch fortwirkende Judenthum bedingt war, erkennt, wie gesagt, auch Hr. Georgii an. Es ist ganz unzweifelhaft: das Judenchristenthum selbst, wie es sich in der ersten Zeit der apostolischen Periode aussprach, wollte nur als Fortsetzung, als Vervollkommnung des Judenthums gelten. Das ganze Problem des Christenthums drehte sich ihm um die Frage, ob dieser, Jesus von Nazareth, der Messias sei. Der messiasgläubige Jude war Christ, wie umgekehrt das Christenthum das wahre Judenthum; mit der Bekehrung des ganzen λαὸς, des ganzen auserwählten Volks zu diesem Messiasglauben schien ihm Zweck und Aufgabe des Christenthums erfüllt. So war das Christenthum zu einer innerjüdischen Frage, zu einer ζήτησις τῶν Ἰουδαίων, zu einer Entwicklungsphase des Judenthums herabgesetzt.

Hat nun dieses Judenchristenthum in dieser Gestalt, und nicht blos als ausserkirchliche Sekte bis in's zweite Jahrhundert sich fortgefristet? und mit welchem Recht wird ihm der Name Ebionitismus beigelegt?

Ich könnte die letztere Frage ohne Schaden für die Sache übergehen. Sobald nur die Nachweisung gegeben ist, dass Grundsätze und Anschauungen, wie ich sie unter dem Namen des Ebionitismus befasse, auch noch im zweiten Jahrhundert in weitern Kreisen in Geltung gestanden sind, so ist die historische Grundanschauung, von der ich bei der Betrachtung des Montanismus ausgegangen bin, gerechtfertigt. Allein auch der Name ist nicht willkührlich, unhistorisch gewählt. Neben den Grundsätzen des strengeren Judenchristenthums, neben der Gesetzesbeobachtung, Beschneidung, Sabbatfeier finden wir in den beiden ersten Jahrhunderten auch Ideen und Anschauungen, welche, obwohl mit jenen judenchristlichen Grundsätzen auf's Engste vergesellschaftet und durchgehends auch in denselben judenchristlichen Kreisen herrschend, doch auf das alttestamentliche Judenthum sich keineswegs zurückführen lassen; hieher gehört das Verbot des Eidschwurs, die Hochhaltung der Virginität, die Untersagung des Fleisch- und Weingenusses, der mystische Gebrauch des Wassers und Salzes, eigenthümliche christologische Spekulationen und Aehnliches. Und eben diese Ideen und Gebräuche sind es, deren Anerkennung und Beobachtung Epiphanius unter der Kategorie

des Ebionitismus zusammenfasst. Ob Epiphanius selbst gerade zu diesem Namen ein Recht hatte, hat für uns Spätere kein Moment; für uns ist der Name ja nur ein Titel, eine Collektivbezeichnung, und es muss uns genügen, dass der vorliegende historisch fixirt ist.

Nun datirt Epiphanius diese Ketzerei zwar allerdings erst von der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. Damals soll ein gewisser Ebion, zu dem sich später ein gewisser Elxai gesellte, die genannte Sekte gestiftet haben. Allein die Zeitangabe ist um nichts richtiger und zuverlässiger, als die fabelhaften Namen jener beiden Sektenstifter. Was z. B. Hegesipp von Jakobus dem Bruder des Herrn erzählt — und es ist bei der Uebereinstimmung anderweitiger Nachrichten kein Grund vorhanden, diese Angaben für spätere Fiktionen zu erklären — trägt in jedem Zug so unverkennbar den Charakter jener sogenannten ebionitischen Denkweise, manche Grundsätze, die Paulus bei der römischen Gemeinde bekämpft, weisen so bestimmt auf denselben Ursprung zurück, — von andern zahlreichen ebiouitischen Elementen, welche in die synoptische Tradition hineingekommen sind, zu schweigen — dass chronologisch viel weiter zurückgegangen werden muss. Die Genesis des Ebionitismus, welchen die Neueren ziemlich einstimmig aus dem Essäismus ableiten, macht diess noch ungleich wahrscheinlicher: denn es ist aus vielen Gründen nicht wohl denkbar, dass das Eindringen essäischer Elemente in das volksthümliche Judenthum erst so spät, erst nach der Zerstörung Jerusalems statt gefunden haben sollte. In Galiläa vielmehr, an den Ufern des See's Tiberias, wo jene mystische, auf eine Reform des Judenthums dringende Sekte mannigfach Boden gehabt zu haben scheint, muss schon viel früher, vielleicht schon vor der Zeit Christi, eine Berührung beider, des Essäismus und des pharisäisch-volksthümlichen Judenthums stattgefunden haben, und vielleicht sind schon von Anfang an essäische Elemente in gewisse christliche Gemeindekreise gekommen. Waren doch sogar einige Jünger Jesu vorher Schüler des Täufers, wenn die Angaben des johanneïschen Evangeliums historisch begründet sind. Wenn ich also statt des Namens Judenchristenthum mich lieber der Kategorie Ebionitismus bedient habe, so war das kein »spielendes Verfahren mit Namen«, ohne Rücksicht auf ihre historische fixirte Bedeutung, sondern ich wollte damit, berechtigt durch den Vorgang des Epiphanius und gestützt auf die weiteren Folgerungen, zu welchen seine Angaben berechtigen, auch diejenigen Elemente mit einbegreifen, welche vom Essäismus aus in's Judenchristenthum gekommen sind. Was ich also, nach Baur's Vorgang, Ebionitismus nenne, ist das vom Essäismus geschwängerte Judenchristenthum. Will man dagegen dennoch den Namen des Ebionitismus nur in engerem Sinne gefasst wissen und ihn auf die be-

kannten drei Punkte, die Beobachtung des Ritualgesetzes, das feindselige Verhältniss zum Apostel Paulus und die Ansicht von Christus als ψιλὸς ἄνθρωπος beschränken, und von diesem engern Begriffe aus den weitern von mir adoptirten der Nebelhaftigkeit beschuldigen, so darf ich hier in der Kürze zu meiner Rechtfertigung nur auf die Untersuchungen Neander's (Genetische Untersuchung der gnost. Systeme. Anhang), Credner's und Baur's (Osterprogramm 1831) verweisen, auf deren Ergebnisse mein Begriff von Ebionitismus, wie ich ihn der Auffassung der zwei ersten Jahrhunderte zu Grund gelegt habe, gebaut war. Und ich sehe auch jetzt keinen Grund, meine Ansicht zu ändern. Wenn Origenes den Namen enger definirt (obwohl auch er die obige beschränktere Definition nicht durchaus bestätigt, denn er spricht von einer doppelten Fraktion der Ebioniten, deren eine Christum für einen gewöhnlichen Menschen erklärt, die andere seine göttliche Abstammung und seine jungfräuliche Geburt zugegeben habe), so kann darin kein Grund liegen, die weitere Definition des Epiphanius zu verschmähen. So lange nur die Geschichtlichkeit seiner Angaben über jene von ihm sogenannte Ketzerei nicht in Abrede gestellt wird, so lange wird auch zur Bezeichnung einer kirchenhistorischen Periode, in welcher jene eigenthümliche Erscheinung als Grundform vorherrschte, der fragliche Name gebraucht werden dürfen.

Wie vom Ebionitismus, so glaube ich auch von dem Gegensatz, welchen der Heiden-Apostel gegen diese Denkweise vertritt, keinen willkührlichen, unhistorischen, illusorischen Begriff aufgestellt und zu Grunde gelegt zu haben. Auch mir ist der Paulinismus nicht blos ein Name für religiöse Aufklärung im Allgemeinen, oder gar, wie Hr. G. hin und wieder anzudeuten scheint, für antinomistischen Libertinismus. Auch ich bin damit einverstanden, dass die Ideen und Grundsätze des Apostels vorzugsweise aus seiner geschichtlichen Stellung, aus den religiösen Gegensätzen, mit denen er zu kämpfen hatte, aus den praktischen Lebensverhältnissen, in denen er sich bewegte, erklärt werden müssen, dass hieraus, und nicht etwa aus einem abstrakten theoretischen Princip ihre praktische Bedeutung abzuleiten ist. Abrogation des mosaischen Gesetzes und religiöser Universalismus, — in jener Beziehung Rechtfertigung durch den Glauben an der Stelle der Gesetzesgerechtigkeit, in dieser unbedingte Aufnahme der Heiden in den Verband der Christen ohne Beschneidung — diese beiden Ideen sind es, um deren Axe sich die ganze Thätigkeit des Apostels bewegt; obwohl ich damit nicht sagen will, er habe nicht auch in andern Beziehungen die Grundsätze einer geläuterteren Religiosität, einer λογικὴ λατρεία (Röm. 12, 1) vertreten, wie z. B. wenn er den römischen Christen ihren Hass gegen die obrig-

keitlichen Gewalten und den staatlichen Organismus untersagt, und sie vor einer übelverstandenen Ascese warnt.

So sehr ich in dieser historischen Fixirung dessen, was unter dem Namen des Paulinismus zusammengefasst werden muss, mit Hrn. G. einverstanden bin, so wenig kann ich ihm den Hauptsatz zugeben, auf welchem seine ganze weitere Argumentation ruht, dass nämlich der Gegensatz der paulinischen und ebionitischen Denkweise durch Paulus selbst nicht nur innerlich, sondern auch nach seiner äussern Geltung überwunden und geschlichtet worden sei. Der Sieg der paulinischen Ansicht, sagt er, habe rückwärts die historische Folge gehabt, dass die jüdisch-partikularistische Auffassung des Christlichen verlassen, und derjenige Kreis des kirchlichen Lebens, worin dieselbe festgehalten wurde, als Sekte allmählig ausgeschieden worden, und unter dem Namen des Ebionitismus ausgeschieden geblieben sei; alle von Paulus an auftretenden Entwicklungsformen des Christlichen seien sofort wesentlich von der Anschauung des Christenthums als der allgemeinen, für Juden und Christen bestimmten Religion ausgegangen; die jüdisch beschränkten Vorstellungen, besonders die jüdische Messiasidee seien zurückgetreten, kurz, das paulinische Element sei die unveräusserliche Voraussetzung der christlichen Geschichte geworden.

Dieser Sieg paulinischer Ansichten aber, der hier überall vorausgesetzt wird, durch welche einzige Thatsache — auch nur eine historisch erhärtete würde mich zufrieden stellen — ist dieses inhaltsvolle Ereigniss verbürgt? Durch das Apostel-Concil? Ich habe anderwärts durch Vergleichung von Gal. II. diesen Bericht der Apostelgeschichte auf sein historisches Fundament zurückzuführen versucht. Durch sein Uebereinkommen mit Petrus? Aber der Galaterbrief sagt kein Wort davon, und die ganze Tradition der zwei ersten Jahrhunderte, die gerade durch Unterschiebung irenischer Schriften für die ungelöste Dissonanz beider Apostel zeugt, namentlich aber die Berufung der Ebioniten auf den Namen des Petrus, spricht dagegen. Oder durch die Zustimmung des Jakobus? Gerade auf ihn und die andern alten Apostel, »die Säulen der Kirche«, berufen sich die galatischen Gemeinden zu Gunsten ihres Judenthums, gerade auf ihn berufen sie sich in ihrer Protestation gegen die apostolische Würde des Paulus; seine Emissäre sind es, die selbst den Petrus, wenn er aufhören will, Judaist zu sein, in Schrecken setzen. Oder durch Johannes, den Verf. der Apokalypse, durch ihn, der das jüdische Hohenpriesterdiadem bis an sein Lebensende trug? Ich habe anderwärts den Charakter des johanneïschen Zeitalters darzulegen versucht. Oder durch die Erfolge des Apostels in Korinth? Man vergleiche den zweiten Korintherbrief mit dem ersten, um die Ueberzeugung zu gewinnen, wie wenig

die ihm feindselige judaistische Parthei zur Anerkennung seiner apostolischen Auktorität geneigt war. Oder durch den Anklang, welchen der Römerbrief in der römischen Gemeinde fand? Wenn auch nicht das Abbrechen der Apostelgeschichte uns deutlich genug den Thatbestand errathen liesse, so sagt es uns der Philipperbrief, dass unmittelbar unter den Augen des Apostels, trotz seiner persönlichen Wirksamkeit, die Opposition gegen ihn und zwar eine sehr erbitterte Opposition nicht verstummte. Selbst in Kleinasien, diesem Lande, dem der Apostel vor allen andern seine Sorge und Mühe zugewandt hatte, finden wir am Anfang des zweiten Jahrhunderts die chiliastisch-apokalyptische Richtung eines Papias, in der Mitte desselben noch Sabbath- und Paschahfeier herrschend.

Es lässt sich leicht ermessen, welches der unmittelbare Erfolg seiner Wirksamkeit gewesen sein kann, wenn die andern Apostel in mehr oder minder ausgesprochener Opposition gegen seine Principien verharrten. Die Gegensätze, welche das nachapostolische Zeitalter beschäftigten, mussten so ziemlich die gleichen bleiben, wie diejenigen, in deren Konflikt das apostolische hineingestellt war. Mit allem Scharfsinn wird sich aus den wenigen Resten, die uns aus der kirchlichen Litteratur vor Irenäus geblieben sind, kein wesentlich anderer Charakter der Controversen, keine andere Basis der kirchlichen Entwicklungen heraus konstruiren lassen. Von der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes, von der Unziemlichkeit des Fleischgenusses handeln ja noch die clementinischen Homilieen, also von Fragen, die bei einem früheren vollständigen Sieg paulinischer Ansichten schon längst, schon anderthalb Jahrhunderte vorher, hätten beigelegt sein sollen. Die Appellation Georgii's an das ganze Wesen und den geistigen Organismus der Geschichte, wornach es undenkbar sei, dass eine principielle Idee, einmal zum Bewusstsein gekommen und ausgesprochen noch so lange Zeit brach liege, beweist im vorliegenden Fall zu viel; es hätte bei dieser Voraussetzung im zweiten Jahrhundert ebensowenig mehr ein Judenthum, als ein Judenchristenthum existiren können. Uebrigens hat es an sich nichts Unnatürliches und Unwahrscheinliches, dass das Judenchristenthum, in der Starrheit des Judenthums auferzogen, die paulinische Abrogirung des Gesetzes und die Idee des religiösen Universalismus so lange wie möglich mit allen Kräften von sich abzuwehren bestrebt war.

Wenn ich auf die angeführten Momente gestützt den Gegensatz des Paulinismus und Ebionitismus über die paulinische Zeit hinaus ausdehnen zu müssen glaubte, so will ich doch damit nicht zugleich behaupten, es habe zwischen beiden Entwicklungsreihen ein fortdauerndes polemisches Verhalten, ein durchgebildetes Bewusstsein des Gegensatzes und

eine demgemässe folgerichtige Durchführung der controversen Punkte statt gefunden, und Hr. Georgii verlangt zu viel, wenn er die Nachweisung eines durchgehenden direkten Widerspruchs zu Begründung jener Annahme für nothwendig hält. Wir finden bei den Ebioniten gar manches Unpaulinische, was darum nicht unmittelbar antipaulinisch ist. Dem Chiliasmus z. B. liegt allerdings keine direkt antipaulinische Tendenz zu Grund. Allein jener Glaube, der sich bis tief in's dritte Jahrhundert hineinerstreckt, der Glaube an ein Herabkommen des himmlischen Jerusalems und an eine tausendjährige Wonnezeit der Auserwählten ist doch gewiss noch viel weniger paulinisch, als antipaulinisch; er spricht gewiss für nichts weniger, als für einen sehr frühzeitigen und sehr vollständigen Sieg paulinischer Ideen; dieser Glaube an's altheilige Jerusalem, der sich durch die herbe Wirklichkeit, durch den Anblick der Trümmer und Ruinen der zerstörten Stadt nicht hatte in seinen Hoffnungen irren lassen, er gehört offenbar der judenchristlichen Weltanschauung, der judenchristlichen Entwicklungsreihe an, und obwohl nicht selbst zur Streitfrage bei den Partheien ausgebildet, ist er doch einem paulinischer Denkweise durchaus entfremdeten Boden entsprossen. Man braucht also keine Spuren einer direkten Polemik gegen Paulus in der Apokalypse aufzusuchen, um zuzugeben, dass sie einer total andern christlichen Weltanschauung angehört. Mit manchen Differenzpunkten beider Richtungen verhält es sich so; sie sind nicht ausdrücklich controvers geworden, ja sie haben sich zuletzt, gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts, mehr und mehr abgestumpft; aber auch ohne diese ausdrückliche Beziehung zu einander ist doch in den meisten Fällen der entgegengesetzte Ausgangspunkt, die Abstammung von feindlichen Familien, die ursprüngliche Differenz der Grundform noch herauszuerkennen.

Ueberhaupt, meine ich, müsste die ganze nachapostolische Zeit einen andern Charakter tragen, als den sie trägt, wenn die paulinischen Grundsätze und Ideen so früh zu allgemeiner Anerkennung gekommen wären. Dass in der nachpaulinischen Kirche eine engherzige und äusserliche Auffassung des Christlichen und eine Gestaltung des christlichen Lebens die einen ziemlich jüdischen Charakter trägt, eingerissen ist, giebt auch G. zu, aber er will diese Engherzigkeit und Aeusserlichkeit der religiösen Denkweise nicht als Kriterium des Jüdischen betrachtet wissen. Allein wenn doch nur diese Aeusserlichkeit sich gleichgültig zeigen würde gegen die unterscheidenden Merkmale des frühern Gegensatzes, wenn sie nur für die paulinischen Ideen und Grundsätze irgend ein Interesse, irgend welche Anhänglichkeit beurkundete! Ich verlange nicht, die doktrinären Formeln des paulinischen Lehrbegriffs sollten überall zum Verständniss gelangt, die Rechtfertigungslehre zum lebendig - gestaltenden

Princip dogmatischer Entwicklung ausgebildet worden sein — obwohl auch diess keine unbillige Erwartung wäre — aber wenn doch nur, ob auch als Redensarten, als halbverstandene Worte, jene eigenthümlichen Töne paulinischer Lehrweise uns entgegenklingen würden, wenn doch nur von πίστις und δικαίωσις eben so häufig die Rede wäre, als vom νόμος und den ἔργα νόμου. Uebrigens können die ἔργα, auf welche die clementinischen Homilieen unter ausdrücklicher Zurückstellung der πίστις dringen, und welche gleicherweise der Brief Jakobi gegen die paulinische Theorie verficht, nicht eben nur im Allgemeinen nach ihrer psychologischen Seite als Merkmale eines veräusserlichten Christenthums aufgefasst werden; in ihrer Bezogenheit auf das mosaische Gesetz (vgl. namentlich Hom. VIII, 4 ff.) lassen sie auch den geschichtlichen Ursprung und geschichtlichen Zusammenhang des ganzen Standpunkts, von dem aus sie geltend gemacht werden, deutlich erkennen.

Man darf behaupten, war am Schluss des apostolischen Zeitalters der neutestamentliche Kanon, wie er jetzt vorliegt, abgefasst, kirchlich recipirt, und als apostolisch-normativ anerkannt, so ist die Entwicklungsgeschichte des zweiten Jahrhunderts ein wahres Räthsel, eine Kette der grössten, unbegreiflichsten Rückschritte. Die Logoslehre z. B., die durch Paulus längst zum kirchlichen Gemeinbegriff geworden sein musste, hat erst langwierigen Verhandlungen sich zu unterziehen, ehe sie zu allgemeiner Anerkennung kommt; längst geschlichtete Fragen, überwundene Gegensätze treten als Probleme, als Controversen wieder auf. Auf das apostolische Zeitalter käme vielmehr, wenn die gewöhnliche Auffassung und Darstellung dieser Periode in ihrem Recht wäre, unmittelbar die Trinitätsfrage an die Reihe, zu dieser Frage wären schon alle Vorarbeiten fertig, zu ihrer Entscheidung drängte Alles hin. Mit Einem Wort: das zweite Jahrhundert müsste in dogmengeschichtlicher Beziehung aus der Geschichte gestrichen werden, und dem ersten schlösse sich unmittelbar das dritte an.

Allerdings kann nicht geläugnet werden, dass jenes extreme Judenchristenthum, wie es uns in der galatischen Gemeinde in feindseligem Gegensatz gegen Paulus entgegentritt, im zweiten Jahrhundert nicht mehr als herrschendes nachgewiesen werden kann. Allein ich kann darum nicht zugeben, dass ich im Ebionitismus gerade das »als wesentlich nehme, was an ihm nicht ebionitisch ist, was er mit seiner ganzen Zeit und selbst mit dem Paulinismus gemein hat«, dass ich das Gemeinsame in ihm specificire, und das Specifische, Differentielle ganz ignorire, dass folglich dieser Name bei mir eine Tautologie, eine leere Spielerei sei. Georgii vergisst, dass auch der Ebionitismus seine Entwicklungsgeschichte hatte. Den Montanismus selbst habe ich in meiner Schrift als eine solche

Entwicklungsstufe des Ebionitismus aufzufassen und darzustellen versucht. Es lag in der Natur der Sache und in der Macht der Verhältnisse, dass jene schroffen Grundsätze, welche das älteste Judenchristenthum hegte, im Laufe der Zeiten nicht durchaus festgehalten und verfolgt werden konnten: paulinische Ideen haben oft unbewusst auf dem Weg der allgemeinen geistigen Atmosphäre auch auf die Gegenparthei gewirkt. Allein der Standpunkt selbst, die Grundanschauung des Verhältnisses zwischen Judenthum und Christenthum, blieb auch unter veränderten Verhältnissen im Wesentlichen unverändert. Auch Epiphanius, wenn er seinen Ebioniten bald Hochhaltung der Virginität bald Hochschätzung der Ehe; in Beziehung auf die Christologie bald die nackt menschliche Ansicht von der Person Christi, bald das Theologumenon von Christus = Adam, bald eine fast nestorianisch klingende Theorie (*συνάφεια* des Göttlichen und Menschlichen XXX, 18) zuschreibt, lässt hierin verschiedene Entwicklungsperioden einer und derselben Denkweise erkennen. Es ist also zwar wahr, die Beschneidung wird im zweiten Jahrhundert nicht mehr durchgehends zur Bedingung der Theilnahme am Christenthum gemacht, aber doch verlangt die Apostelgeschichte noch Beschneidung der gebornen Juden (15, 19 ff. 23 ff. 16, 1 ff. 21, 20 ff.). Doch lässt der Verfasser der Briefe, welche den Clementinischen Homilieen voranstehen, und die, wenn auch vielleicht späteren Ursprungs, jedenfalls die Richtung derselben theilen, den Jakobus an die Presbyter schreiben, sie sollen die Predigten des Petrus Keinem in die Hände geben, als einem rechtschaffenen, vorsichtigen, beschnittenen Gläubigen [1]. Herr G. wird sagen, diese Clementinischen Briefe seien kein kirchliches Dokument: aber sie sind so kirchlich, als die Homilieen, wie es denn überhaupt schwer ist, für eine Zeit, die den Begriff des Katholischen noch nicht aufgestellt hat, eine sichere Scheidung des Kirchlichen und Unkirchlichen vorzunehmen. Ferner ist wahr, die Aufnahme der Heiden in den Verband der Christen wird später nicht mehr, wie in den ersten Zeiten von der römischen Gemeinde, als eine Verkürzung der Juden, als eine Ungerechtigkeit gegen das auserwählte Volk angesehen. Aber keineswegs war die Grundidee des Paulinismus, die Idee einer Juden und Griechen umfassenden Weltreligion, als praktische Macht, als geschichtliche That so unbedingt in's Leben getreten. An eine völlige Gleichstellung der Juden und Heiden in ihrem Verhältniss zum Evangelium konnte überhaupt so lange nicht gedacht werden, als —

1) Contest. Jac. ad Petr. c. 1 (Cot. I, 609): *ἀναγκαίως καὶ πρεπόντως ὁ ἡμέτερος ὑπέμνησε Πέτρος, ὅπως τὰς τῶν αὐτοῦ κηρυγμάτων διαπεμφθείσας ἡμῖν βίβλους μηδενὶ μεταδώσωμεν, ὡς ἔτυχεν, ἢ ἀγαθῷ τινι καὶ εὐλαβεῖ ἐμπεριτόμῳ τε ὄντι πιστῷ.*

wie wenigstens die Apost. Gesch. berichtet — die Judenchristen noch an die Beschneidung, folglich theilweise wenigstens noch an's mosaische Ritualgesetz gebunden waren. In der That finden wir auch zahlreiche Spuren von einer Bevorzugung der Judenchristen vor den Heidenchristen. In der Apokalypse z. B. herrscht die Behauptung einer Prärogative der Judenchristen durchweg vor. Die Apostelgeschichte ferner, indem sie den Apostel Paulus, seiner eigenen Erklärung Gal. 2, 7 zum Trotz, geflissentlich immer zuerst an die Juden sich wenden lässt, und meist, wenn er seine Vorträge an die Heiden richtet, eine besondere entschuldigende Motivirung für nöthig hält, indem sie also das Heidenapostolat Pauli nicht als eigene Wahl, sondern als bedauerliche Nothwendigkeit erscheinen lassen will — hatte gewiss bei den apologetischen Zwecken, die sie verfolgt, auch zu dieser Darstellung der Sache hinlängliche Veranlassung in den Vorurtheilen, die noch über diese Frage herrschend sein mochten. Auch die Clementinen betrachten keineswegs das Christenthum als etwas dergestalt Neues, dass dagegen die beiden vorchristlichen Religionsformen des Jüdischen und Heidnischen gleichermassen zurückträten; keineswegs sind sie gemeint, dem paulinischen Römerbrief in der Behauptung Recht zu geben, dass vor dem Maasstab des Sittengesetzes jeder Unterschied zwischen Juden und Heiden verschwinde, und beide unter der gleichen Sündhaftigkeit leiden: denn wie das Heidenthum als die geschichtlich inkarnirte Sünde, so betrachten sie den Mosaismus als die identische Substanz des Christenthums; die christliche Kirche ist ihnen nur eine Erweiterung des Judenthums, indem in ihr »das Mitleiden Gottes auch auf die Heiden ausgedehnt ist, während vorher nur auf die Juden« (Hom. III, 19). Gleicher Weise ist unbestreitbar und es ist auch im Bisherigen schon ausgesprochen, dass von einer buchstäblichen Erfüllung des Ritualgesetzes um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht mehr die Rede ist, allein neben der Beschneidung wird doch auch die Sabbathfeier hin und wieder bis an's Ende des zweiten Jahrhunderts noch angetroffen, und wie unzweideutig sprechen sich gerade in Beziehung auf's Gesetz die Clementinen über ihren ganzen Standpunkt aus! Dass das von Moses aufgestellte, von Christus bestätigte Gesetz von ewiger Dauer und unbedingter Gültigkeit sei, ist ja ihr angelegentlichstes, fast auf jeder Seite wiederholtes Thema. Endlich muss zugegeben werden, dass die Vorwürfe gegen Paulus als einen Eindringling in's Apostolat und einen Apostaten vom Gesetz im zweiten Jahrhundert mehr und mehr verstummen. Aber man fährt fort, ihn zu ignoriren [1]), auf die Seite zu schieben, seiner eigenthümlichen

1) Schon der alte Cotelier bemerkt zu Hom. XIX, 2. Tom. I, 750: *Equidem*

Verdienste zu berauben. Er war's, der die korinthische und die römische Gemeinde gegründet, er allein, und für beide (Euseb. H. E. II, 25) setzt ihm die Tradition den Petrus als Mitstifter zur Seite. Sein Werk war das *εὐαγγέλιον τῆς ἀκροβυστίας*, die *ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς* der Wirkungskreis des Petrus: aber ohne den Namen des Paulus auch nur zu nennen, wird in den Clementinen die Ehre des Heidenapostolats dem Petrus vindicirt. In der Apokalypse, wo von der Verherrlichung der Zwölfe die Rede ist, wird er nicht genannt. Mannigfache andere Spuren, die hier nur angedeutet sein mögen, führen uns auf's gleiche Ergebniss: die apologetische Tendenz der Apostelgeschichte, des Philipperbriefs, des zweiten Briefs Petri, dessen Schlussworte namentlich unzweideutig sind, der Brief Polykarp's und mehrere Stellen der ignatianischen Briefe [vgl. meinen Montanismus S. 293 Anm.], die Interpolationen der apostolischen Constitutionen [hierüber vgl. Baur, Ursprung des Episkopats S. 139 f.], der Brief Jakobi, die Anzüglichkeiten in den clementinischen Homilieen und vor allen ein diesen Homilieen voranstehender Brief des Petrus an Jakobus, worin auf's Unverkennbarste und Bestimmteste Paulus selbst als *ὁ ἐχθρὸς ἄνθρωπος* und seine Lehre als *ἄνομος καὶ φλυαρώδης διδασκαλία* gebrandmarkt wird [die Stelle auch aufgeführt in meinem Montanismus S. 294 Anm.]. »Doch wozu diese indirekten Beziehungen, diese Winkelzüge und versteckten Anspielungen? fragt Hr. G. Warum haben die Antipauliner solche Umschweife gemacht; was hat sie gehindert, den Apostel offen und geradezu anzufeinden? Ein kirchliches Dokument, in welchem jener Antipaulinismus offen und rückhaltslos hervorträte, in welchem Paulus wirklich als Apostat angefeindet, als solcher mit Namen genannt wäre, giebt es nicht.« Ich frage umgekehrt: wie viele Dokumente aus der kirchlichen Litteratur des zweiten Jahrhunderts, aus denen dieser Beweis geführt werden könnte, sind uns noch geblieben? Die *περίοδοι Πέτρου*, welche von Schmähungen gegen den Heidenapostel wimmelten, sind verloren, die Denkwürdigkeiten des Papias, die Geschichtsbücher Hegesipp's sind verloren, die ursprüngliche Redaktion der apostolischen Constitutionen ist verloren. Und dieses Schicksal haben diese Schriften alle vornehmlich wohl aus dem Grund gehabt, weil eine später gekommene Zeit von den archaistischen Formen und Anschauungen dieser ebionitischen Erzeugnisse sich durch eine allzutiefe Kluft getrennt sah. Wenn aber die clementinischen Homilieen, obwohl einzelne Stellen eine direkte wörtlich-polemische Beziehung auf Paulus enthalten (z. B. XVII, 19 auf Gal. 2, 11),

---

observavi, nec in Clementinis, nec in Recognitionibus Paulum apostolum citatum inveniri. Nam Ebionaei rejiciebant paulinas epistolas etc.

doch den Namen des Apostels nicht geradezu nennen, ihre Polemik überhaupt etwas maskiren, so ist zu erwägen, dass zur Zeit ihrer Abfassung, gegen den Schluss des zweiten Jahrhunderts, die apostolische Zeit bereits von einem Heiligenscheine umgeben zu sein, und der Name des Paulus dem des Petrus schon brüderlich sich zuzugesellen begonnen hatte.

Noch ein Wort ist von der Ascese zu sagen. G. will in ihr schlechterdings keinen differentiellen, sondern einen dem Geiste der ganzen damaligen Zeit gemeinsamen Zug erblicken. Er macht mit Recht darauf aufmerksam, dass die dem Judenthum am Feindseligsten gegenüberstehenden Gnostiker, z. B. Marcion, nichts desto weniger in diesem Punkt die Grundsätze der schroffsten Ebioniten theilen. Allein es kommt auf die Umgebung und die Gesellschaft an, in welcher diese ascetischen Grundsätze auftreten. Finden wir sie in engstem Zusammenhang mit anderweitigen, entschieden judenchristlichen Anschauungen, wie (dem Römerbrief zufolge) in der römischen Gemeinde, in der Apokalypse, im Hirten des Hermas, so weisen sie uns auf den Essaismus, als auf ihre Wurzel, zurück. Die Clementinen z. B., welche die Tochter des kananitischen Weibs erst dann von Jesus geheilt werden lassen, als Mutter und Tochter jüdische Lebensweise (*νόμιμος πολιτεία*) angenommen hatten (Hom. II, 19), sind zu ihrem Widerwillen gegen den Fleischgenuss gewiss auf anderem Wege gekommen, als Marcion, und jener Montanist, der sich rühmte: »*Mundus sum, non enim accepi uxorem, sed sum Nazaraeus Dei, non bibens vinum, sicut illi*« (vgl. m. Montanismus S. 121), war gewiss kein gnostischer Dualist. Insofern der Dualismus der Gnostiker zunächst auf die alexandrinische Religionsphilosophie, derjenige der Ebioniten auf den Essäismus, und so mittelbar ebenfalls auf Aegypten zurückweist, haben beide allerdings das gleiche Fundament, allein ihre Abstammung und damit auch ihre Erscheinungsform sind verschieden: die Ascese der Ebioniten ist traditionelle Praxis, diejenige der Gnostiker Ausfluss eines allgemeinen Princips, eines spekulativen Systems.

Es ist, wie ich glaube, durch voranstehende Bemerkungen der Versuch gerechtfertigt, die Kämpfe und Entwicklungen des zweiten Jahrhunderts auf die zwei grossen Faktoren, von deren charakteristischen Unterschieden eben gesprochen worden ist, zurückzuführen. Gegensätze, auch wenn sie sich abstumpfen, ihre Spitze und Herbheit verlieren, hören nicht auf, Gegensätze zu sein, so lange die Differenz der Grundanschauung bleibt und so lange diese bleibt, thun untergeordnete Differenzen, Nachgiebigkeiten, Verzichtleistungen, Milderungen, wie sie im Konflikt der Umstände nothwendig werden, der Gemeinsamkeit des

ganzen Standpunkts und der Gemeinsamkeit des Namens, unter dem man die Reihe verwandterer Erscheinungen zusammenfasst, keinen Eintrag. Erst mit dem Beginn des Katholicismus, der die bisher feindlichen Principien, wenn gleich ohne tiefere Vermittlung, friedlich neben einander stellt, verlieren auch die unterscheidenden Namen und Parteiabzeichen der früher sich befehdenden Entwicklungsreihen ihre Bedeutung und ihre Gültigkeit. Allerdings ist die Namengebung so lange immer etwas arbiträres, als die Partei, der man den Namen giebt, sich nicht selbst dazu bekennt, und ihn auf ihre Fahne schreibt; allein Namen sind ja nur Abbreviaturen der Sache. Dem Ebionitismus entweder das Recht der Ausbildung und Läuterung absprechen, oder in diesem Falle die Angemessenheit des Namens in Abrede ziehen, wäre dasselbe, als ob man einem Kirchenhistoriker, der etwa in hundert Jahren eine Geschichte des deutschen Rationalismus schreibt und unter diesem Titel die Entwicklungen der deutschen Theologie von Kant bis Hegel zusammenfasst, den Vorhalt machen wollte, er gebrauche den Namen Rationalismus in einem abstrakt-allgemeinen, und nicht in seinem historisch fixirten Sinne, er specificire das Gemeinsame und vergesse darüber das Specifische.

Die einzelnen historischen Argumente, welche Zeller zu Gunsten der Baur'schen Hypothese in der Kürze aufgezählt hatte, sucht G. dadurch zu entkräften, dass er sie isolirt, und von jeder einzelnen der angeführten Thatsachen nachzuweisen versucht, sie habe keine zwingende Beweiskraft. Gesetzt, nicht jede einzelne für sich, so würden sie doch alle zusammen genommen, alle diese Erscheinungen von zugestanden »einseitigem« »engherzigem« »religiös beschränktem« Charakter uns wenigstens diess beweisen, dass die Grundsätze und Ideen des Apostels Paulus keineswegs einen belebenden und gestaltenden Einfluss auf die Entwicklungen des zweiten Jahrhunderts ausgeübt haben. Der Hirte des Hermas, sagt G., stelle allerdings eine einseitige Auffassung und Entwicklung des Christlichen dar, aber er sei darum noch nicht judenchristlich. Welcher Art ist aber dieses »Einseitige?« Machen wir mit dem Worte Ernst, so kann unter dieser »einen Seite,« unter »diesen unvollkommenen Anfängen der Entwicklung« eben nichts gedacht werden, als wiederum das Judenchristliche. — Die Controverse über die Paschafeier sei nur eine Frage der Festchronologie gewesen ohne allgemeine principielle Bedeutung. Allein wie ist es doch glaublich, dass über eine »so absichtslose und zufällige« Differenz ein so heftiger, über die ganze damalige christliche Welt verbreiteter Streit entbrannt sei. So sehr war doch damals der Gedanke kirchlicher Uniformirung noch nicht herrschend geworden, dass man um einer Abweichung in der

Festordnung willen sich gegenseitig die Kirchengemeinschaft aufgekündet hätte. Allein »das jüdische Pascha konnte für Heiden keine Bedeutung haben.« Doch ebenso grosse, als das mosaische Ritualgesetz, sobald nur überhaupt jüdische Satzungen als bindend auch für Christen angesehen wurden. Endlich soll es »eine spätere oberflächliche Ansicht« sein, welche die orientalische Paschafeier auf's Judenthum zurückgeführt habe. Allein schon ziemlich frühe, schon in den ignatianischen Briefen, ist diese Ansicht zu finden, und noch deutlichere Winke giebt uns hierüber eine Vergleichung der jetzigen Redaktion der apostolischen Constitutionen mit ihrem Urtexte an die Hand. Wie die Berufung der Audianer bei Epiphanius zeigt (LXX, 10 ff.), stand dieser Urtext auf Seiten der kleinasiatischen Osterfeier. Jetzt aber finden wir hierüber die ganz entgegengesetzte Aufforderung: *μηκέτι μετὰ Ἰουδαίων ἑορτάζειν· οὐδεμία γὰρ κοινωνία ἡμῖν νῦν πρὸς αὐτούς.* (V, 17) So hat also derselbe römische Katholiker, der die Interpolationen zu Gunsten des Paulus, seiner Person wie seiner Lehre, eingefügt hat — und diese spätere Redaktion fällt aller Wahrscheinlichkeit nach eben in die Zeiten Victors — auch eine antijüdische Protestation gegen die orientalische Paschafeier an die Stelle der früheren ganz anders lautenden Bestimmung gesetzt: ein deutlicher Beweis, welches Bewusstseyn es war, von dem die römische Kirche in ihrer Polemik gegen den kleinasiatischen Festgebrauch ausgieng. Und wäre doch nur diese Osterfeier der einzige auf's Judenthum zurückweisende Zug, durch welchen sich die vorderasiatische Kirche charakterisirt: man hätte dann ein Recht, eine anderweitige Ableitung und Erklärung der Festfeier-Differenz zu versuchen. Allein gleichwie die apostolischen Constitutionen in ihrer ursprünglichen Abfassung neben der jüdischen Paschafeier auch die jüdische Sabbathfeier empfehlen, so haben auch die Kleinasiaten, namentlich die Montanisten (vgl. meinen Montanismus S. 134, Anm. 208) in beiderlei Hinsicht der jüdischen Observanz sich angeschlossen; der Charakter der Osterfeier wird durch den Charakter der Sabbathfeier in ein helleres Licht gesetzt. Was aber am entscheidendsten in der ganzen Frage ist, Polycrates, der ephesinische Bischoff, der Wortführer der Kleinasiaten, beruft sich in seiner Zuschrift an Victor ausdrücklich auf die *πᾶσα ἁγία γραφὴ* (*ap. Euseb. H. E.* V, 24), d. h. dem Zusammenhang zufolge, auf das mosaische Gesetz, als auf die den Asiaten gewährleistende Auktorität. Es war der gesetzliche Standpunkt, von dem er ausgieng.

Das stärkste historische Argument für die Baur'sche Hypothese — wenn man sie noch Hypothese nennen darf — ist die Apostel-Geschichte, eine Schrift, über welche zuerst Baur (Zweck des Römerbriefs, Tüb. Zeitschr. 1836, S. 98 ff. Urspr. des Episkopats S. 142) und nach seinen

Andeutungen Schneckenburger so viel Licht verbreitet haben, dass man nur die unvermeidlichen weiteren Folgerungen aus der Schrift des Letztern zu ziehen hat, um in die Verhältnisse des zweiten Jahrhunderts, in die Principien, um welche sich die Partheikämpfe drehten, in den Standpunkt, von dem aus man die Ueberlieferungen der eigentlich apostolischen Zeit zu bearbeiten und darzustellen begann, einen ziemlich klaren Einblick zu gewinnen.

Dass die Clementinen der judenchristlichen Entwicklungsreihe angehören, dass einzelne Stellen nur in einer polemischen Beziehung auf Paulus ihre Erklärung finden, (die Stellen bei Baur, die Christusparthei, Tüb. Zeitschr. 1831, 4, 114 ff. 196 ff.) gilt mir für ausgemacht. Finden sich nichts desto weniger Züge, welche auf Paulus nicht zutreffen (obwohl die von Hrn. G. angeführte Läugnung der Auferstehung allerdings, wenn nicht auf Paulus, so doch auf die als Pauliner sich gerirenden Marcioniten zutrifft), so wäre entweder der von Baur an mehreren Stellen der betreffenden Abhandlungen versuchte Weg zur Lösung solcher Schwierigkeiten einzuschlagen, oder es wäre näher zu untersuchen, inwieweit die clementinischen Homilieen in der Gestalt, in welcher sie jetzt vorliegen, eine hin und wieder heterogene Beziehungen einmischende Ueberarbeitung der alten ebionitischen *Περίοδοι Πέτρου* (Epiph. Haer. XXX, 15. 21) darstellen. Wollten die Homilieen, mit der apostolischen Lehrauktorität des Apostel Paulus einverstanden, nur eine Uebertreibung, Missdeutung und Verdrehung seiner Lehre rügen, so durften sie sich nicht in Bausch und Bogen der Polemik hingeben, und der so nahe liegenden Vermuthung, der Apostel selbst sei der Angegriffene, Raum lassen; sie mussten den Lehrer von seinen falschen Schülern ausdrücklich unterscheiden, ja sie mussten ihn selbst zum Zeugniss aufrufen gegen die Irrlehrer, die sich fälschlich auf seinen Namen beriefen.

Was Hegesipp betrifft, so ist der ebionitische Charakter seiner Reliquien allgemein anerkannt, er ist auch so augenscheinlich, dass jedes weitere Wort darüber überflüssig ist. Man mag seine Erzählung von Jakobus z. B. als historisches Aktenstück in Zweifel ziehen, als psychologisches Dokument bleibt es stehen: es zeigt uns, wie einer der hervorragendsten Männer des zweiten Jahrhunderts dachte und schrieb.

Den *Acta Pauli et Theclae* lege ich selbst, um des apokryphischen Charakters der ganzen Schrift willen, kein hohes Gewicht bei. Uebrigens kann ich nicht einsehen, inwiefern ich in der Auffassung dieses Produkts mich sollte in so grosse Widersprüche und künstliche Ausflüchte verwickelt haben. Georgii bemerkt gegen meine Argumentation: »Vorerst wird angenommen, jene Schrift enthalte judaistische und antipaulinische Grundsätze; sodann: dieselben werden dem Paulus in den

Mund gelegt, um sie ihn durch die Auktorität seines Namens selbst sanktioniren zu lassen. Gewiss eine feine raffinirte, überscharfsinnige Kombination! Wie häufig die Veröffentlichung von Schriften unter falschem Namen des Verfassers in jener Zeit vorkam, ist bekannt; aber glauben, dass ein Parteimann auf den raffinirten Einfall gekommen wäre, seine Ansichten gerade unter dem Namen seiues Gegners und Feindes vorzutragen, heisst doch ein Maas von Absichtlichkeit und Berechnung in jene dunkeln Vorgänge hineintragen, wodurch die Sache auf eine Spitze gestellt wird, dass sie sich nothwendig überstürzen muss.« Wie doch? Nicht als einem Gegner und Feind legt der unbekannte Verfasser dem Paulus ebionitische Sätze in Mund, — *id se amore Pauli fecisse* soll er ja zur Entschuldigung seines Machwerks vorgebracht haben, — sondern als einem Apostel, dem er wohl wollte, den er zu Ehren zu bringen wünschte, den er aber seiner theologischen Eigenthümlichkeit und seiner kirchlichen Stellung nach nicht besser aufzufassen, oder auf keinem andern Wege besser populär zu machen wusste, als so, dass er ihn zum Petriner umgestaltete. Und eben diess ist's, worauf ich meine Behauptung gründete, die Empfänglichkeit für's paulinische Christenthum oder auch nur die Bekanntschaft mit demselben könne zu einer Zeit, wo dieses Machwerk als paulinisch Eingang fand, nicht sehr gross gewesen sein. Widersprechendes kann ich aber in meiner Annahme nichts finden. Wenn der Verfasser des zweiten Briefs Petri — offenbar ein Pauliner — dem Petrus eine Apologie und Recommandation des Paulus in den Mund legt, so weiss ich nicht, was es Anderes und Unwahrscheinlicheres sein soll, wenn der Verfasser unserer apokryphischen Schrift dem Paulus petrinische Grundsätze in den Mund legt! Aber auch im Inhalt der paulinischen Predigt, wie sie in der genannten Schrift fingirt wird, meint Hr. G., sei nichts Unpaulinisches, und ich müsse eine seltsame Vorstellung vom paulinischen Christenthum haben, wenn ich mich an ihr stosse, als wäre sie des Apostels unwürdig. Ich weiss es selbst, Paulus war kein Rehabilitator des Fleisches: aber wenn dieser apokryphische Paulus die ganze Summe des Christenthums in den λόγος περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως setzt, wenn er unter einem heidnischen Volk auftritt, um ihm das Evangelium zu predigen, ihm aber nichts vorzutragen weiss, als einige jüdisch-moralische Lehren, wenn er nicht von der Menschwerdung, sondern vom Monotheismus, nicht von der Sünde, sondern der Löblichkeit der Ascese, nicht von der Erlösung und Rechtfertigung, sondern von der Pflicht der Virginität und Ehelosigkeit spricht — wie soll denn das paulinisch sein?

Für die im Bisherigen dargelegte und gerechtfertigte Grundauffassung der ältesten christlicheu Geschichte sollte meine specielle Unter-

suchung über den Montanismus weniger den Beweis, als die Bestätigung liefern. Hiegegen hat nun allerdings Hr. G. lebhaften Widerspruch erhoben. Ich gebe vollkommen zu, dass bei dem nebelhaften Dunkel, das auf jener merkwürdigen Periode ruht, bei der Spärlichkeit der Dokumente, und bei dem Mangel an Einstimmigkeit selbst unter dem Wenigen, was uns von Nachrichten geblieben ist, gar mannigfache Ansichten sich den Vorzug streitig machen können. Ich gebe zu, dass auch die von Georgii vorgetragene Hypothese über den ursprünglichen Charakter des Montanismus manches Scheinbare für sich hat. Allein — um auf's Detail der Streitfrage hier nicht einzugehen — Einen Haupteinwurf kann ich nicht unterdrücken. G. betrachtet den Montanismus als rein chiliastische Erscheinung, und hält sich an Eusebius als an den ältesten und zuverlässigsten Gewährsmann. War bei meiner Auffassung der Sache der Rückschluss aus Tertullian auf den ursprünglichen phrygischen Montanismus nicht stark genug historisch beglaubigt, so ist bei Zugrundlegung der Georgii'schen Ansicht die Entwicklung des phrygischen Chiliasmus zum tertullianischen Montanismus noch viel räthselhafter: die Brücke zwischen beiden ist ganz abgebrochen. Bestanden die Sektenhäupter und Repräsentanten des altphrygischen Montanismus aus Tollköpfen, Schwärmern, Betrügern, hirnverbrannten Weibern, wie diess Alles bei Eusebius zu lesen ist, woher dann jene vom Montanismus ausgehende Bewegung, die sich über die ganze damalige christliche Welt verbreitete, und ein halbes Jahrhundert später selbst einen Tertullian noch ergriff? G. spricht ferner dem Montanismus allen theoretischen Charakter ab. Wie sollten aber in diesem Falle jene »Camisarden« zu trinitarischen Spekulationen gekommen sein, zur Produktion des Paraklet, die schlechterdings aus dem Montanismus nicht weggeschafft werden kann? Der Montanist Proclus, älter als Tertullian, hielt in Rom öffentliche Streitunterredungen über montanistische Controversen: er kann unmöglich einer jener phantastischen Fanatiker, und folglich der Montanismus zu seiner Zeit ebensowenig eine lediglich praktische Erscheinung gewesen sein. Melito, für die kirchliche Litteratur der damaligen christlichen Welt so bedeutsam, war zweifelsohne gleichfalls Montanist. Wenn also Georgii den ursprünglichen Montanismus auf seine chiliastische Tendenz beschränkt, und den tertullianischen, mit dessen Darstellung sich meine Schrift vorzugsweise beschäftigt, für eine nachgeborene Gestaltung des ursprünglichen, für eine Spätblüthe erklärt, so bin ich umgekehrt von der Ansicht ausgegangen, der Chiliasmus, als dem allgemeinen Zeitbewusstsein angehörig, bilde nur die allgemeine Voraussetzung des Systems, sei gar nicht das charakteristische constituirende Princip der ganzen Erscheinung, dieses sei vielmehr die trini-

tarische Hypostasenbildung, und erst mit dieser Produktion, mit welcher sie den gemeinsamen Boden des Ebionitismus durchbricht, verdiene sie den unterscheidenden Namen des Montanismus zu tragen.

Dr. A. Schwegler.

Ueber die neuesten Angriffe der Evangelischen Kirchenzeitung gegen das protestantische Seminar und einige der theologischen Lehrer in Tübingen.

Wenn ich es im Nachstehenden unternehme, auf einen Angriff der Ev. Kirchenzeitung zu antworten, so bin ich mir wohl bewusst, dass ich damit in gewisser Beziehung ein überflüssiges Werk zu thun im Begriff stehe. Den Herausgeber dieses Blatts oder die ihm Gleichgesinnten unter seinen Mitarbeitern über das Verkehrte ihres Verdächtigungs- und Denunciationssystems zur Einsicht bringen zu wollen, wäre ohne Zweifel das Zweckwidrigste, was Jemaud thun könnte; wo einmal der Branntweinrausch des Fanatismus eine gewisse Höhe erreicht hat, wird jede Widerrede naturgemäss nur einen verstärkten Paroxysmus zur Folge haben. Bei den Nüchternen und Vernünftigen umgekehrt hat sich die Evangelische längst sosehr um den Kredit gebracht, dass es hinreichend scheinen könnte, auch den galligsten Angriff durch das blosse Faktum, dass er von diesem Blatte ausgeht, sich widerlegen zu lassen. Aber doch wäre diese Hoffnung wohl zu sanguinisch. Um nicht von der Masse derer zu reden, welche Alles glauben, wenn man es ihnen oft genug vorsagt: auch bei Unbefangenern und Selbständigern machen unbeantwortete Anklagen, besonders wenn sie sich als Berichte von Thatsächlichem geben, leicht den Eindruck, als müssten sie doch rgend einen Grund haben, und selbst die wiederholte Erfahrung vom Gegentheil ist nicht immer stark genug, diesen Eindruck zu verwischen. Sollen wir da allen Machinationen des Gegners ruhig zusehen, um am Ende uns selbst des Leichtsinns anklagen zu müssen, wenn es ihm rein durch seine unerschütterliche Beharrlichkeit im Schmähen, durch seinen Mangel an allem dem, was Andern auch schon die Selbstvertheidigung zu einem widrigen Geschäft macht, gelungen ist, uns zu überschreien?

Ein Ungenannter giebt im diessjährigen Septemberheft der Ev. K.Z. Nr. 74 einen Bericht über würtembergische Zustände, worin er zuvörderst alle möglichen Tugenden seiner Bewohner, unter Anderem auch die schwäbische Gastfreundschaft, zu rühmen weiss. Wie er es angreift, um diese Gastfreundschaft in seiner Weise zu erwiedern, wird sich gleich zeigen. Zunächst noch unter dem Lobe fällt hier die Be-

merkung auf: Würtemberg sei wohl »das in christlisher Hinsicht gesegnetste Land, wenn nicht der Erde, so doch Deutschlands,« »obwohl von diesem merkwürdigen Lande neuerdings die talentvollsten Gegner des Christenthums, wie Baur, Strauss, Vischer, Zeller ausgegangen sind.« Schon diese Eine Aeusserung ist für den Einsender charakteristisch, und zwar nicht weniger in dem, was er an uns lobt als in dem, was er tadelt. Dass auch aufrichtige Wahrheitsliebe zum Widerspruch gegen hergebrachte Verstellungen führen könne, und in unserer Zeit besonders dazu führen müsse, davon hat natürlich der evangelische Reisende keine Ahnung; ihm ist die wissenschaftliche Ueberzeugung eine Sache der Wahl und der Willkühr, und so kann er denn auch jenen Widerspruch nur als Feindschaft gegen das Christenthum überhaupt, d. h. in seinem Sinne: als absichtliche und muthwillige Verwerfung der religiösen Wahrheit begreifen. Dafür erhalten wir nun nach der andern Seite um so grösseres Lob, wenn wir ohne alle Beschränkung als »die talentvollsten« Gegner des Christenthums bezeichnet werden. Nur ist leider dieses Lob gleichfalls von einer Art, die an seiner Aufrichtigkeit zweifeln lässt. Weiss denn der Einsender gar nichts davon, und hat ihn auch seine »längere Abwesenheit« aus Würtemberg nicht einmal darüber belehrt, dass es auch ausser diesem Lande freidenkende Männer giebt, die keinem an Talent nachstehen? Oder hatte er vielleicht seinen besondern Grund, uns gerade in dieser Beziehung über alle Andere zu erheben? Ich möchte fast das Letztere vermuthen. Je höher unsere intellektuelle Begabung gestellt wird, um so unverantwortlicher ist es von uns, dass wir diese Fähigkeiten schlecht anwenden, um so gefährlichere Leute sind wir, um so sicherer wird der Zweck der moralischen Verdächtigung, der Denunciation bei der öffentlichen Meinung und der Staatsbehörde erreicht werden, und da der Vf. überdiess sogleich die Ueberzeugung ausspricht, dass unsere Gegner (wie er sie nennt) uns »an wahrer Wissenschaft weit überlegen« seien, so kostet ihn sein Lob nicht einmal ein Opfer: im Gegentheil, es ist nur ein indirektes Lob der eigenen Parthei, ein Zugeständniss, das man mit der einen Hand macht, um es mit der andern für sich selbst doppelt zurückzunehmen.

Doch das ist erst der süsse Vorgeschmack des apokalyptischen Büchleins; das innere Grimmen, die ἀποκάλυψις τοῦ σατανᾶ kommt nach. »Wie stimmt aber ein so entschiedenes und fast allgemeines Zeugniss christlicher Gesinnung und Richtung der Würtemberger Geistlichkeit zusammen mit dem Geiste der Würtemberger Hochschule und akademischen Jugend, aus deren Mitte in den letzten Jahren unläugbar so viel Unheil über die deutsche Theologie und Kirche gekommen ist?

Allerdings ist die Universität, die in der Zeit des herrschenden vulgären Rationalismus die Hauptstütze des biblischen Offenbarungsglaubens war, seit einem Jahrzehent die vornehmste Bildungsstätte der rücksichtslosesten und frechsten Angriffe auf das historische und dogmatische Fundament unseres Glaubens geworden. Das Tübinger Stift ist seit einigen Jahren ein wahres Nest der Hegelei « u. s. w. Dieser hübsche Passus wird den Leser überzeugen, dass die obige Erklärung des Ausdrucks » Gegner des Christenthums « ganz aus dem Geiste unseres Autors genommen war. Sagte es dieser Ausdruck noch nicht direkt, dass hier nicht der wissenschaftliche, sondern der moralische Charakter der Gegner angegriffen werden solle, so wird diess hier erschöpfend nachgeholt. Es kann nun freilich der Ev. K.Z. keine Vorstellung davon zugemuthet werden, dass es in geistigen Dingen kein Recht der Verjährung und keinen Besitz der todten Hand giebt, dass es nicht möglich ist, den Glauben zu behandeln, ohne Hand an ihn zu legen, dass das Denken über den Glauben diesen unvermeidlich aus dem Schlafe aufrütteln muss, in den ihn unsere neuevangelischen Zionswächter, diese Nachtwächter, die nie den Tag anrufen, einsingen möchten. Sollte die Ev. K.Z. dieses einsehen, so müsste sie vor Allem an ihrem eigenen Recht zur Existenz zweifeln. Insofern könnte man es als eine einfache pathologische Erscheinung hingehen lassen, wenn die Ev. K Z. den Begriff vom Glauben nur als einen Angriff auf den Glauben, und das wissenschaftliche Denken überhaupt nur als freibeuterischen Eingriff in den freundlichen Besitzstand des ruhigen, nichtsdenkenden Bürgers zu betrachten weiss; und auch den Vorwurf der Frechheit könnte man von hier aus ebenso gleichmüthig hinnehmen, als wir uns sonst die Schmähungen eines Delirirenden gefallen lassen. Wenn nur nicht in diesen Symptomen ein so bösartiger moralischer Krankheitsstoff, eine solche Absichtlichkeit der Denuntiation zum Vorschein käme, dass wir bei dieser blos pathologischen Betrachtungsweise unmöglich stehen bleiben können. Man beachte nur den gemachten, selbst vom Standpunkt der Ev. K.Z. aus unwahren und übertreibenden Contrast zwischen der entschiedenen und fast allgemeinen Christlichkeit des ganzen Landes und der absoluten Unchristlichkeit der akademischen Jugend und — die Hauptsache — einiger von ihren Lehrern! Welche Insinuation darin liegt, kann ein Blinder sehen, und dass eben diese Insinuation dasjenige sei, was der Einsender eigentlich beabsichtigte, dafür sprechen wenigstens alle äusseren Anzeichen; mit voller Bestimmtheit können wir es freilich nicht behaupten, da wir dazu die Gabe, Andern in's Herz zu sehen, erst von unserem Gegner entlehnen müssten.

Aber nein, er lässt sich auch auf's Wissenschaftliche ein. » Das

Tübinger Stift« [evangelische Seminar], sagt er, »ist seit einigen Jahren ein wahres Nest der Hegelei *[Sic!]*, und seine Zöglinge sind in den Schriften ihres philosophischen Meisters weit mehr bewandert, als in der heil. Schrift und der Kirchengeschichte.« Es wird also die Beschwerde erhoben, dass unter den hiesigen Theologie Studirenden über der Hegel'schen Philosophie die exegetischen und historischen Studien Noth leiden. In dem Zusammenhang, in dem diese Aeusserung steht, wird sie Niemand anders, als so auffassen, dass diese verkehrte Richtung des Studiums von den Lehrern, über deren Einfluss nachher geklagt wird, Dr. v. Baur und mir, aufgehe. Von dem Ersteren wird diess freilich kaum irgend Jemand glaublich finden: ein Mann, der unbestritten unter den ersten Kirchen- und Dogmenhistorikern unserer Zeit steht, dem es an Gründlichkeit und Umfang des geschichtlichen Wissens selten Einer gleich, Keiner zuvorthut, dessen akademische Vorlesungen alle, mit kaum einer oder zwei Ausnahmen, den historischen und exegetischen Fächern gewidmet sind, eben dieser sollte auf Vernachlässigung der Studien hinarbeiten, die er zu seiner Lebensaufgabe gemacht hat? Aber auch von mir konnte der Einsender erfahren, wenn er gewissenhaft genug war, um sich auch nur zur einfachsten Nachfrage Zeit zu nehmen, dass gleichfalls ein grosser Theil meiner akademischen Wirksamkeit durch exegetische Vorlesungen in Anspruch genommen wird, dass ich selbst in meinen Vorträgen über Dogmatik dem historischen und exegetischen Element eine sehr bedeutende Stelle eingeräumt habe, dass auch meine litterarische Thätigkeit sich mit Vorliebe der neutestamentlichen Theologie zuwendet. Wie daher von uns gerade die Geringschätzung der Fächer ausgehen sollte, über deren Nichtbeachtung sich der Einsender beklagt, lässt sich nicht absehen. Aber auch das Faktum selbst, dass jene Fächer hier darniederliegen, muss ich entschieden in Anspruch nehmen. Ich wenigstens hatte in meinen bisherigen exegetischen Vorlesungen keine Ursache, weder über Mangel an Zuhörern, noch bei den vorhandenen über Mangel an Aufmerksamkeit zu klagen, und erst in diesem Halbjahr bin ich von einer namhaften Anzahl Studirender um einen Vortrag über die Apokalypse gebeten worden, wiewohl ich eben diese Schrift nur ein Jahr vorher vor vollen Bänken erklärt hatte. Wo selbst für dieses, auch vom Supranaturalismus meist in die Ecke gestellte Buch ein reges Interesse da ist, da kann man sich darauf verlassen, dass die exegetischen Studien nicht brach liegen.

Mit der ebenangeführten Aeusserung hat sich der Correspondent der Ev. K.Z., wie es scheint, vor sich selbst der lästigen Pflicht eines Eingehens auf die wissenschaftlichen Leistungen derer, die er angreift,

entledigt, um so behaglicher kann er sich sofort auf dem Felde, in dem er sich sichtbar erst recht zu Hause fühlt, dem der moralischen Anklage, ergehen. »Dieses spekulative Unwesen konnte natürlich nicht ohne praktische Folgen bleiben, und Männer, die sonst jene ehrwürdige Bildungsstätte so vieler gelehrten und frommen Theologen [das evangelische Seminar] nach Verdienst zu schätzen wissen, können nicht genug klagen über den hochmüthigen, absprechenden und unliebenswürdigen Geist des grössten Theils seiner letzten Bewohner.« Nun wie wäre es, wenn da der Herr Einsender selbst auf längere Zeit hieher zurückkehrte? gewiss würde nichts so, wie sein Beispiel auf die Besserung der abgefallenen Jugend einwirken. Schon an den wenigen Spalten, die er uns in der Ev. K.Z. gewidmet hat, wird diese, wie wir hoffen, ein Exempel zu nehmen nicht versäumen. Wie sehr contrastirt nicht gegen den unliebenswürdigen, hochmüthigen Geist unserer Seminaristen die liebenswürdige Bescheidenheit, mit der er unter ein so ausgezeichnetes Produkt, wie sein Correspondenzartikel, selbst auch nur seinen Namen zu setzen sich gescheut hat! Wie natürlich müssen wir es nicht finden, dass er über das absprechende Wesen der Jugend in Entrüstung geräth, wenn wir sehen, mit welcher gründlichen Sachkenntniss er seines Theils von Anderen redet, wie ängstlich er sich gehütet hat, über Dinge, von denen er nichts weiss und nichts wissen kann, abzusprechen? Welche nachahmungswürdige Demuth, sich des Denkens in Glaubenssachen lieber ganz zu enthalten, damit man ja nicht der Selbstüberhebung der Spekulation anheimfalle! Welch ein düsteres Bild gewähren dieser evangelischen Vortrefflichkeit gegenüber die hiesigen jungen Theologen! »Spekulation ist ihr Schlagwort und fast das Einzige, womit sie sich beschäftigen, als ob der Mensch gar nichts Anderes thun könnte und sollte, als denken, als ob es gar kein praktisches Leben gähe, als ob gar kein Herz mit unendlichen Bedürfnissen in uns wäre.« Traurig, sehr traurig. Aber um dem Einsender zu zeigen, dass ich wenigstens für seine Klagen ein Herz habe, so will ich ihn hiemit versichern, dass es mir nie einfallen wird, ihm zuzumuthen, er solle »nichts als denken.« Diese Zumuthung wäre wirklich gar zu hart, einem Manne gegenüber, der durch alles, was er sagt, deutlich genug zeigt, dass er seinen höchsten Ruhm vielmehr darein setzt, gerade über die wichtigsten Dinge nicht zu denken. Insoweit könnten wir nun friedlich mit einander auskommen; wir gönnen ihm sein Herz, so gönne er uns unsere Spekulation; meint er aber unser Denken gefühllos nennen zu dürfen, so wird er auch nichts dagegen haben, wenn wir in der gedankenlosen Unendlichkeit seines Gefühls nur eine unendliche Gedankenlosigkeit zu erblicken vermögen. Wie aber

bekanntlich aus dem Herzen hervorkommen arge Gedanken, so scheint sich diess auch an dem Herzen unsers evangelischen Gegners zu bewähren. »Dass sie« [die hiesigen Theologen] fährt der Correspondent fort, »dereinst Diener einer Kirche und einer Gemeinde werden, mit deren Glauben und Bekenntniss sie in dem direktesten und unauflöslichsten Widerspruche stehen, scheint ihnen nie auch nur Eine schwere Stunde zu bereiten.« Woher weiss das der Denuntiant? Wer sagt ihm, dass die hiesigen Freunde der spekulativen Theologie sich des unauflöslichsten Widerspruchs ihrer Ueberzeugung mit ihrem Berufe bewusst sind? oder wenn sich Einzelne diesen Widerspruch nicht zu lösen wissen, dass ihnen dieser Zwiespalt nie auch nur Eine schwere Stunde bereite?« Ist er der Herzenskündiger, dass er sich herausnimmt, über das zu urtheilen, was bei Anderen, ihm Unbekannten, in der geheimen Tiefe ihres Gemüths vorgeht? Wo bleibt da auf einmal die Bescheidenheit, die christliche Demuth, die Scheu vor unbefugtem Absprechen? Oder lieber, wo bleibt die einfache bürgerliche Rechtschaffenheit und Wahrheitsliebe? Das ist doch das Geringste, was msn von einem öffentlichen Bericht verlangen kann, dass er nicht über Andere Dinge aussage, von denen der Berichterstatter unmöglich etwas wissen kann. Oder wird sich der Ankläger etwa hinter sein »scheint« zurückziehen? Meinetwegen, wenn nur nicht sogleich mit einer Bestimmtheit geredet würde, die jede derartige Ausflucht abschneidet. »Denn da das Gewissen das Fundament des wahren Wissens ist, so muss umgekehrt ein so einseitiges, hochmüthiges Wissen mit der Verwerfung eines persönlichen Gottes, einer persönlichen Unsterblichkeit und aller anderen religiösen Wahrheiten, die selbst die sogenannte natürliche Religion zu allen Zeiten anerkannt hat, allmählig auch das Gewissen, sowie alle höheren und edleren Gefühle, ja zuletzt alle Sittlichkeit aufheben« u. s. w. Hier ist doch wohl so apodiktisch gesprochen, wie möglich. Um so mehr müssen wir den Einsender fragen, wer ihm zu dieser Sprache das Recht giebt. Unser Wissen, sagt er, muss das Gewissen, alle edleren und höheren Gefühle, zuletzt alle Sittlichkeit aufheben. Woher weiss doch der Einsender, dass es dieses thun muss? Wäre es nicht besser, erst zu sehen, was es thut, wenigstens wenn man von diesem Wissen so ganz nur die allerrohsten und äusserlichsten Vorstellungen hat, wie diess der Referent der Ev. K.Z. auch schon in seiner kurzen Schilderung an den Tag legt? Wir unserer Seits wollen nicht davon sprechen, welche Wirkungen der Fanatismus des Einsenders haben muss, da nur allzu klar ist, welche er hat. Wir wenigstens beneiden ihn nicht um die »höheren und edleren Gefühle,« die sich mit der Abfassung eines Artikels, wie der seinige, verbinden mö-

gen; um die »Sittlichkeit,« die darin besteht, redliches Forschen nach Wahrheit zu verdächtigen und zu verläumden; um »das Gewissen,« das ihm erlaubt, in öffentlichen Berichten landkundige Thatsachen zu verdreheu oder zu ignoriren; um die Demuth, die sich viel zu unwürdig achtet, an dem Werke des denkenden Geistes mitzuarbeiten, um so ungescheuter dagegen den Thron des Weltrichters für sich in Anspruch nimmt, und über das Verborgene der menschlichen Herzen das Urtheil fällt.

Ich werde mir die undankbare Mühe ersparen dürfen, den Artikel der Ev. K.Z. vollständig nach allen Einzelnheiten zu beleuchten. Nur noch wenige Proben will ich mittheilen. So schlimm es hier steht, bemerkt der Correspondent, so habe doch der Herr »mitten in diesem Sodom sich jedes Jahr ein kleines stilles Häuflein aufrichtiger Bekenner und Verehrer seines Namens herangebildet, und die unermüdete Arbeit des edeln, vortrefflichen und auch an wahrer tieferer Wissenschaft seinen Gegnern weit überlegeneu Professors Schmid, sowie des Professors Landerer, der ihm jetzt treu und gewissenhaft zur Seite steht, sei nicht ohne Frucht geblieben.« Nun aber, wenn der Gegner wirklich überzeugt ist, dass Leute hier sind, die uns mit den ehrlichen Waffen der Wissenschaft zu schlagen wissen, warum findet er es dann noch nöthig, die niedrigen Kunstgriffe moralischer Verdächtigung zu Hülfe zu nehmen, und seine für heilig geltende Sache durch ein Betragen zu prostituiren, das Niemand unangenehmer sein kann, als den Männern, die er mit seinem Lob zu ehren meint? Weiter wird berichtet, »so gross der Einfluss von Baur und Zeller auch sei, so sei doch in neuester Zeit schon mehrmals bei den Studirenden das Bedürfniss nach vollerer geistiger Befriedigung erwacht; sie fangen an, das System ihres Meisters kritisch zu betrachten und an seiner vollen Wahrheit zu zweifeln.« Dass eben diejenigen, deren Einfluss dadurch beschränkt werden soll, auf dieses Ergebniss hinarbeiten, dass es überhaupt möglich ist, seine Zuhörer von jeder, auch der eigenen Auktorität befreien, und zu selbsständigerem Denken heranbilden zu wollen, davon hat wohl der Einsender nie eine Erfahrung gemacht. »Mancher Andere,« heisst es endlich, »werde wenigstens in der langen Wartezeit bis zu seiner Anstellung zur Besinnung kommen, so dass dieses lange Warten in dem gegenwärtigen Fall ein Glück für die Würtembergische Kirche zu nennen sei.« »Denn wie traurig müsste es in kurzer Zeit um die Gemeinden stehen, wenn die Hegelingen frisch von der Universität weg, ohne alle Erfahrung, ohne alles tiefere religiöse Bedürfniss und mit jenem antichristlichen, Gott gleich sein wollenden Hochmuthe sich derselben bemächtigten, und entweder die heilige Geschichte und die Lehren unseres seligmachenden Glaubens aus den Zu-

hörern durch ihre Sophismen wegdisputirten, oder in ehrloser und niederträchtiger Heuchelei mit den höchsten Gütern des Menschen Komödie trieben? « Die eigenthümliche Unbildung des Fanatismus hat sich hier auch im Ausdruck mit bestem Erfolge Luft gemacht, und der Vorstellung von der Spekulation, die der Einsender hier verräth, ist es ganz würdig, die Bekehrung der spekulativen Theologen davon zu erwarten, dass man sie möglichst lange nicht anstellt. Originell kann freilich dieser Gedanke nicht genannt werden; das weit durchgreifendere Besserungsmittel, die Philosophen gar nicht anzustellen, ist ja auch schon an mehr als Einem Orte in Anwendung gebracht worden. Gerade bei den Schlimmsten freilich, scheint es, will auch diese Radikalkur nicht anschlagen; desto grössere Ehre macht sie aber der Frömmigkeit, die damit selbst bekennt, dass sie ebensowohl durch Hunger und sonstigen physischen Zwang, wie durch geistige Mittel, hervorgebracht werden zu können sich bewusst sei.

Ehe ich schliesse, möge es mir erlaubt sein, auf die Erklärung noch einen Blick zu werfen, die auf dem jedesmaligen Umschlag der Ev. K.Z. zu lesen ist, und worin über die Tendenz dieses Blatts unter Anderem gesagt wird: » Obgleich der Hauptzweck der Ev. K.Z. ein positiver ist, obgleich sie mehr aufbauen, als zerstören will, so kann sie doch, weil das Evangelium einmal seiner Natur nach das Entgegenstehende bekämpfen muss, die Polemik nicht ganz vermeiden. Aber um so sorgfältiger wird sie sich des Urtheils über Personen enthalten, um so mehr alle Persönlichkeiten vermeiden, und fern von aller Bitterkeit durch ihr Beispiel zeigen, dass Festigkeit der Ueberzeugung verträglich ist mit der Liebe und Milde, welche das Evangelium von seinen Bekennern verlangt, indem es ihnen zugleich nachweiset, von wem sie die erste unter allen christlichen Tugenden lernen und von wem sie dieselbe erhalten können.« Dieses Versprechen hält die Ev. K.Z. nun schon seit langen Jahren jeden Monat mit eiserner Stirne ihren Lesern entgegen; wie sie es erfüllt hat, ist bekannt. *» Ecrasez l'infame!«* diess war der Wahlspruch dieser evangelischen Liebe und Milde, dem Gegner Sittlichkeit und Gewissen abzusprechen, noch eine der gelindesten von den Formen, in denen sich der Abscheu jenes Blatts vor allen Persönlichkeiten zur Erscheinung bringt. Diese Christlichkeit bedarf in der That nicht, dass sie erst durch Andere gerichtet werde, sie selbst richtet sich vollständig durch den ehrwürdigen Namen, den sie missbraucht. Aber traurig ist es, wenn die Stimme der Vernunft in unserer Zeit nicht so viele Macht haben soll, um den neuprotestantischen Inquisitoren ihr finsteres Handwerk unmöglich zu machen.

E. Zeller.

Intelligenz-Blatt

zu

den Theologiſchen Jahrbüchern.

Sämmtliche, in dieſem Blatte angezeigten oder in den „Jahrbüchern" recenſirten Werke können durch die L. Fr. Fues'ſche Buchhandlung in Tübingen bezogen werden.

Bei L. Fr. Fues ſind erſchienen oder vorräthig:

Zeitſchrift

für

Philoſophie und ſpekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Tübingen.

1842. Zehnter Band, erſtes Heft. — Preis 2 fl. 42 kr.

oder 1 Thlr. 16 ggr.

Ueber

einige wichtige Punkte

in

der Philoſophie.

Eine Diſſertation.

Von

Dr. Jakob Friedrich Reiff,

Privatdocenten der Philoſophie an der Univerſität zu Tübingen.

1842. Preis 36 kr. oder 9 ggr.

Die Punkte, welche in dieſer Diſſertation abgehandelt werden, ſind: 1) der Anfang der Philoſophie. 2) Das Verhältniß Gottes und des menſchlichen Bewußtſeins. 3) Die Schöpfung. 4) Religion und Offenbarung. 5) Die reine Philoſophie und insbeſondere die Metaphyſik. Die Anſichten, welche der Verf. hier aufſtellt, gehen aus ſeinem Grundbegriffe hervor, welcher ſeine Bedeutung gerade in den genannten Punkten ſehr beſtimmt hervortreten läßt.

I.

Abhandlungen.

Die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten in ihrem Verhältniss zur Traditionshypothese.

Von

Dr. A. Schwegler.

I.

Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchung des Verwandtschafts-Verhältnisses der drei ersten Evangelien von Christian Gottlob Wilke. VIII u. 694 S. Dresden u. Leipz., bei Fleischer 1838.

Dass eine neue Untersuchung des Verwandtschafts-Verhältnisses der synoptischen Evangelien keine überflüssige Arbeit ist, bedarf keiner weiteren Bevorwortung. Nirgends mehr als hier sind Vorurtheile, traditionelle Schulmeinungen, philosophische Voraussetzungen oder theologische Postulate, um deren willen man dem Text oder der Geschichte Gewalt angethan hat, einer unbefangen-gründlichen Untersuchung hindernd entgegengetreten. Um so vielversprechender ist es, wenn der Verf. der vorgenannten Schrift auf einem von allen Voraussetzungen unabhängigen, gegen die obschwebenden theologischen Controversen durchaus indifferenten Wege unsere Frage zu erledigen verspricht. Man begleitet seine Auseinandersetzungen mit dem lebhaften Wunsche, dass jener Proteus der Exegeten, der bisher unter den Händen je eines Andern eine andere Gestalt angenommen und selbst den stärksten Ringern unbezwungen zu entschlüpfen gewusst hat, ihm endlich sein wahres Antlitz unverhüllt herauskehren möchte.

Das Resultat der Schrift, von deren Kritik wir ausgehen, steht mit der bekannten, durch Saunier, Theile, Fritzsche, Sieffert, Strauss, Gfrörer, De Wette zur ziemlich allgemeinen Voraussetzung gewordenen Griesbach'schen Hypothese in durchgängigem Widerspruch. Marcus soll der Urevangelist, gemeinschaftliche Wurzel und Grundlage des synoptischen Textes, die beiden Andern sollen Erweiterungen und theilweise Umarbeitungen seiner Urdarstellung sein. Dass diese Annahme nicht neu, sondern schon von Andern, namentlich von Storr, neuerlich, mit dem Wilke'schen Werke gleichzeitig, von Weisse aufgestellt und vertheidigt worden ist, ist bekannt. Eigenthümlich dagegen ist der Beweis, den unser Verf. mit bewundernswürdiger Ausdauer, freilich in einer etwas unbehülflichen und die Uebersicht sehr erschwerenden Ausführung für seine Hypothese führt. Auf dem Wege »logischer Textvergleichung« will er darthun, »welche der synoptischen Darstellungen das ursprüngliche Gepräge am reinsten ausdrücke« (S. 24). Ob dieser Beweis in dem vorliegenden Buche in befriedigender Weise geliefert, ob es überhaupt möglich sei, auf dem angegebenen Wege zu einem sicheren Ergebniss zu gelangen, — diess ist die Frage, mit der wir uns zunächst beschäftigen.

Um den Boden für seine Untersuchung zu legen, unterwirft W. die Gieseler'sche Traditionshypothese, später auch gelegentlich die Schleiermacher'sche Diegesentheorie einer genauen und erschöpfenden Kritik. Wir müssen ihm in beiden Punkten, die er abschliessend erörtert hat, unsere unbedingte Zustimmung geben.

Gieseler hat bekanntlich die Gleichförmigkeit des synoptischen Vortrags durch die Annahme einer mündlichen, bei öfterer Wiederholung unter den Aposteln selbst gebildeten und fixirten Ueberlieferung zu erklären versucht. Eine solche Ueberlieferung, als die Grundlage und Norm des kirchlichen Lehrvortrags, hat allerdings unzweifelhaft stattgefunden. Es ist auch keineswegs unwahrscheinlich, dass der Bericht über besonders wichtige Momente im Leben Jesu, die Ueberlieferung der fasslichsten seiner Gleichnisse, der schlagendsten seiner Erwiederungen schon frühe, trotz der Beweglichkeit und Wan-

delbarkeit der Sage, ein stereotypes Gepräge erhalten, und in gleichlautender Form vom Jüngerkreis aus bis zur schriftlichen Aufzeichnung sich fortgepflanzt hat. Allein durch den Rückgang auf die Apostel selbst, auf eine von ihnen formirte und fixirte Traditionsweise kann die grossentheils bis zum wörtlichen Gleichlaut sich steigernde Uebereinstimmung der Synoptiker nicht erklärt werden. Mit jener Voraussetzung ist zuerst die Dürftigkeit und Unbestimmtheit der synoptischen Ueberlieferung in Orts- und Zeitangaben, die mangelhafte Kunde von Gegenständen und Ereignissen, die im Gesichtskreis der Urerzähler gelegen sein mussten, unvereinbar (S. 43 ff.). Ferner sind Thatsachen und Vorgänge, in deren Erzählung die Synoptiker gleichlautend übereinstimmen, in der Apostelgeschichte (Act. 13, 25. vgl. Mathh. 3, 11 Parall.) und im Evangelium Johannis (z. B. bei der Speisungsgeschichte) in abweichender Darstellung wiedergegeben. Noch mehr: unter den Synoptikern selbst finden Abweichungen statt, die schlechthin unvereinbar sind, Abweichungen selbst in solchen Perioden des Lebens Jesu, welche der Ueberlieferung am nächsten liegen mussten, in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte. Nicht einmal über die letzten Worte Jesu stimmen die evangelischen Berichte überein. Konnten in dieser Art verschiedene Erzählungsweisen neben einander bestehen, war den Urhebern der schriftlichen Aufzeichnung die Freiheit zu künstlerischen Gestaltungon oder absichtlichen Abänderungen übrig gelassen, so kann auch keine autorisirte zu bestimmtem vorschriftmässigem Ausdruck ausgeprägte Tradition vorausgesetzt werden (S. 48 ff.). Ueberdiess verhalten sich die abweichenden Erzählungen der Synoptiker nicht als zufällige, absichtslose, zu einander, sondern, besonders wenn sie innerhalb eines und desselben Grundrisses liegen, als widersprechende Behauptungen, die sich mit Bewusstsein und Absicht gegenüber gestellt werden (S. 70 ff.). Oft finden wir bei ihnen gleichlautende Worte, ja Sätze, die durch den verschiedenen Gedankenzusammenhang, in welchem sie stehen, einen ganz andern Sinn bekommen; nach lange fortgesetzter Uebereinstimmung von zweien, ja allen dreien brechen oft plötzlich Differenzen hervor. Namentlich in den Reden Jesu,

in deren Bericht entweder der Eine der Referenten abgekürzt oder der andere eingeschaltet haben muss, sind Abweichungen bemerklich, die nur von schriftstellerischer Willkühr abgeleitet werden können (S. 99 ff.), wie denn überhaupt, was Auswahl, Anordnung, Motivirung betrifft, die Darstellung gesprochener und gedächtnissmässig überlieferter Reden überall nur als schriftstellerische Composition, als Produkt jener Reflexion und stylistischen Berechnung, unter deren Botmässigkeit jeder Schriftsteller steht, begriffen werden kann (S. 120 ff.). Ist es aber erwiesen, dass die Evangelisten nach ihren besondern Zwecken hier weggelassen, dort erweitert, hier Worte gegen andere vertauscht, dort die gegebenen anders bezogen, hier Verbundenes getrennt, dort Getrenntes combinirt und verbunden haben, so müssen wir daraus schliessen, dass sie keine fixirte mündliche Tradition, die bindende Auctorität ausübte, vor sich hatten. Endlich unterscheidet Lukas selbst die schriftlich abgefasste und geordnete Diegese von der mündlichen Ueberlieferung der Apostel. Sein Prolog ist das stärkste Dokument gegen das mündliche zum maasgebenden Typus ausgeprägte Evangelium (S. 108 ff.).

Den umgekehrten Weg schlägt Schleiermacher ein. An die Stelle der mündlichen Quelle setzt er eine schriftliche, an die Stelle der Einen organisirten Tradition eine Anzahl vereinzelter Materialien und schriftstellerischer Versuche. Bruchstückartige Erzählungen, isolirte Aufsätze, einzelne aus verbundenen Stücken bestehende Sammlungen sollen es gewesen sein, was die Evangelisten, frei schaffend und je nach Gutdünken verknüpfend, benützten. Mit diesem Zerstücklungssystem verträgt sich aber schlecht die Verwandtschaft der ganzen Anlage der synoptischen Evangelien. Es muss unseren Referenten ein schon geordnetes Ganzes der evangelischen Verkündigung vorgelegen haben, wenn nicht die Aufeinanderfolge der Stücke, die reflektirenden Anknüpfungs- und Uebergangsformeln, die gemeinschaftliche Disposition, der Parallelismus ganzer Reihen von Redestücken und Geschichten ganz räthselhaft erscheinen soll. Ueberdiess wird nichts gebessert, wenn die Abweichungen der Berichte auf die Vorerzähler und Gewährsmänner unserer evan-

gelischen Referenten zurückgeschoben werden, denn das Räthsel ist jetzt umgekehrt diess, wie es habe geschehen können, dass die differirenden Vorerzähler ganze Erzählungen hindurch in Bildung, Ordnung und Ausdruck der Gedanken so auffallend harmoniren (S. 360 ff. 520. 506).

Hiernach — so schliesst Wilke weiter — kann im Gegensatz gegen die beiden eben zurückgewiesenen Hypothesen das Verhältniss der synoptischen Evangelien, ihre Gleichförmigkeit in Anlage und Ausdruck, nur in der Annahme eines gemeinschaftlichen Urevangeliums, das den Charakter schriftstellerischer Composition trug, seine Erklärung finden. Dieses Evangelium — denn von einem Wurzel-Evangelium im Eichhorn'schen Sinne ist nichts historisch überliefert — muss im Umkreis der Synoptiker selbst gesucht werden, es ist kein anderes, als dasjenige des Markus. Eben diese Folgerung aber ist's, die wir, als nicht gehörig begründet und gegen andere Möglichkeiten gesichert, in Anspruch nehmen müssen.

Denn wenn auch ohne Weiteres zuzugeben ist, dass weder die mündliche Ueberlieferung allein, noch eine Anzahl vereinzelter schriftlicher Aufzeichnungen das Verwandtschafts-Verhältniss der synoptischen Evangelien genügend erklärt, wenn zuzugeben ist, dass die Gleichförmigkeit der Synoptiker in Anlage und Ausdruck nur durch die Unterstellung eines gemeinschaftlichen schriftstellerisch componirten Evangeliums sich begreifen lässt, so hat doch W. keineswegs auch dafür einen zwingenden Beweis geführt, dass diese gemeinschaftliche Quelle innerhalb unserer kanonischen Evangelien selbst zu suchen, und nicht weiter hinauf, über alle drei Synoptiker zurück zu datiren ist.

Auf den ersten Anblick zwar hat die Wilke'sche Hypothese, die Läugnung eines früheren, auch für Markus normativen Evangeliums, manches Scheinbare. »Da Markus, mit Ausnahme von 24 (? 27) Versen theilweise in Matthäus, theilweise in Lukas enthalten ist« (S. 3), somit die Tafel derjenigen Erzählungs- und Redestücke, die allen drei Synoptikern gemeinsam sind, eben mit Markus zusammenfällt, so ist die Vermuthung nahe gelegt, diese Tafel des Gemeinschaftlichen habe als Ganzes, als

Werk für sich existirt, und es sei folglich das Markusevangelium nicht sowohl Compilation, als gemeinsame Wurzel der Evangelienharmonie, der Exponent des synoptischen Grundtextes, mit einem Worte das Urevangelium. In diesem Fall wäre allerdings nicht auf eine frühere Evangelienschrift zu rekurriren, oder »ein Markusevangelium vor dem Markusevangelium zu setzen« (684). Allein diesem Schlusse steht hauptsächlich der Umstand hindernd entgegen, dass, wie erwähnt, nicht der ganze Markus in den beiden andern Synoptikern aufgeht, dass er eigenthümliche Zusätze hat, um welche sein Text reicher ist, als der gemeinschaftliche, Zusätze im Kleinen, die bei ihrem wiederkehrenden Sprachcharakter weit eher die konsequente Anwendung und Einschaltung eines Epitomators, als die konsequente Ausmerzung von Seiten der beiden Andern voraussetzen lassen (ich erinnere nur an das häufige *πάλιν*, *εὐθέως*, an die veranschaulichenden Participialzusätze *κύψας*, *ἐναγκαλισάμενος* u. s. w.), Zusätze im Grossen, nämlich einige Parabeln und Wunder, welche die beiden Späteren, namentlich der sammelnde Matthäus, der mit solchem Eifer auf Vollständigkeit des historischen Materials bedacht ist, dass er die fliegenden Schlagworte und Sprüche der mündlichen Ueberlieferung, nur um sie nicht umkommen zu lassen, oft nach ganz äusserlichen Beziehungen an ungehörigen Orten einflicht, — wohl schwerlich ausser Acht gelassen hätten. Ueberdiess haben die zwei Heilungsgeschichten, die Markus vor den Andern voraus hat (7, 32 ff. 8, 22 ff.), ebenfalls einen wiederkehrend eigenthümlichen (*πτύσας ἥψατο τῆς γλώσσης* 7, 33; *πτύσας εἰς τὰ ὄμματα αὐτοῦ* 8, 23), die Hand eines späteren Einschalters verrathenden Typus.

Wilke fühlt das Drückende dieser Thatsache; er sieht sich genöthigt, der Behauptung: dass der Redactor des Matthäuswerks das ganze Evangelium des Marcus, d. h. auch diejenigen Abschnitte, die der letztere allein hat, vor sich gehabt habe, einen eigenen Abschnitt zu widmen, allein zum Beleg, wie wenig er selbst auf seinen, in Wahrheit höchst oberflächlichen Beweis dieses Satzes hält, sucht er die meisten, namentlich die kleineren phraseologischen Zusätze des Marcus, die seiner Urheberschaft des gemeinschaftlichen Urtextes entgegenstehen könn-

ten, als spätere in seinen Text gekommene Interpolationen hinauszuschaffen (1, 2. 13. 2, 13. 3, 6. 17. 4, 10. 6, 37. 7, 3 f. 13. 8, 1—9. 8, 20. 9, 6. 9, 38—40. 10, 16. 10, 46. 11, 24—26. 15, 10., endlich die störenden Verse des Schlusskapitels); nur einige wenige Zusätze, »welche die andern hinweggelassen haben mögen«, lässt er stehen. Durch diese Gewaltthätigkeit hat sich Wilke selbst das Urtheil gesprochen, er bekennt damit die Undurchführbarkeit seiner Hypothese bei der gegenwärtigen Gestalt des synoptischen Textes. Denn die angeführten vorgeblichen Interpolationen sind grossentheils solche, aus welchen die Abhängigkeit des Marcus und sein bei der Epitomirung befolgtes Verfahren besonders klar sich erkennen lässt. Die zweite Speisung z. B., die er nacherzählt, beruht ganz unzweifelhaft auf einem Missverstand des Matthäus; das ganz widersinnige *ἦσαν ἔκφοβοι* bei der Verklärungsgeschichte (Marc. 9, 5. 6: *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· ῥαββὶ, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν σκηνὰς τρεῖς κ. τ. λ. — οὐ γὰρ ᾔδει, τί λαλήσῃ, ἦσαν γὰρ ἔκφοβοι*) hat er aus Matthäus, der diesen Zug weiter unten am richtigen Orte angebracht hat (Matth. 17, 6), entlehnt und sofort später, bei der betreffenden Stelle seines Vorgängers angekommen, weggelassen. Seine Versuchungsgeschichte (*καὶ ἦν ἐκεῖ ἐν τῷ ἐρήμῳ ἡμέρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ — καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ* 1, 13) ist ohne diejenige des Matthäus, der sie in ihrem ersten Gusse giebt, ganz unverständlich. Alle diese Stellen also, so charakteristisch sie für die schriftstellerische Art und die Stellung des Markus sind, sollen spätere in seinen Grundtext gekommene Glosseme sein; sie müssen diess sein nicht etwa wegen des Mangels einer zureichenden äussern Bezeugung, sondern lediglich wegen ihrer Unvereinbarkeit mit dem vorausgesetzten Urtext des zweiten Evangeliums. Der Beweis bewegt sich im Zirkel, er ist eine reine Tautologie. Mag uns Wilke »für alle Ewigkeit Brief und Siegel geben, dass sein Resultat das richtige sei« (S. 684), es wird dabei bleiben müssen, dass eine Hypothese, die den vorliegenden Thatbestand nicht erklärt, sondern von dem hypothetisch Angenommenen aus alterirt und zerstört, sich selbst den Boden ihrer Existenz

untergräbt und für eine wohlbegründete nimmermehr wird angesehen werden können.

Auch in anderer Beziehung erweist sich die Wilke'sche Hypothese als unzureichend. Sie erklärt zwar — und diess ist ihr grosser Vorzug vor der Gieseler'schen Traditionshypothese — die Gleichförmigkeit, keineswegs aber die Differenz der Evangelien. Die grösseren Stücke, die jeder der beiden Andern eigenthümlich und vor Markus voraus hat, lassen sich zwar ohne Zwang auf ihr einschaltendes Verfahren zurückführen; allein woher jene zahllosen Varianten in Phraseologie und Wortstellung, die keineswegs aus schriftstellerischer Absichtlichkeit abgeleitet werden können? Es soll schriftstellerische Absichtlichkeit sein, dass Lukas, wenn er bei Markus *ἰσχύοντες* vorfindet, an die Stelle desselben *ὑγιαίνοντες* setzt, dass hinwiederum Matthäus, wenn Lukas *πυκνὰ νηστεύειν* hat, statt dessen lieber *πολλὰ νηστεύειν* sagt, oder dass Matthäus und Markus den einen und selbigen Satz — der letztere mit *ὁ θεός μου, ὁ θεός μου, εἰς τί με ἐγκατέλιπες* (Marc. 15, 34), der erstere mit *θεέ μου, θεέ μου ἱνατί με ἐγκατέλιπες* (Matth. 27, 46) wiedergieht?

Diese Zufälligkeiten des sprachlichen Ausdrucks, dergleichen sich noch unzählige bemerklich machen liessen, werden nie durch Unterstellung bestimmter Absichten erklärt werden können und noch weniger durch die Voraussetzung, die beiden Späteren hätten tendenzlos, gedankenlos, aus Laune oder kindischer Freude an Abwechslung diese Aenderungen vorgenommen. Sie erklären sich einzig durch die Annahme mehrerer unabhängiger Uebersetzungen und Verarbeitungen eines hebräischen oder aramäischen Urtextes. Ich sage nicht, sämmtliche Drei seien unmittelbare Kopieen eines und desselben palästinensischen Originals. Allein dass der griechische Matthäus z. B. aus dem Hebräischen stammt, ist uralte, vielfach bezeugte und constante Ueberlieferung; dass mehrfältige Uebersetzungen und wohl auch freiere Kopieen des hebräischen — mit dem Hebräerevangelium, das noch Hegesipp in der Ursprache gebrauchte, im Wesentlichen ohne Zweifel identischen Matthäustextes im Umlauf waren, lässt die Notiz des Papias bei Eusebius: *ἡρμή-*

νευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος (H. E. III, 39) schliessen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass der Matthäustext selbst eine Reihe von Recensionen und Ueberarbeitungen durchlief, ehe er die Gestalt erhielt, in welcher er jetzt vorliegt. Aber das Nähere hierüber festsetzen, Entstehung, Zahl, Gestaltung, gegenseitiges Verhältniss dieser verschiedenen Redaktionen bestimmen zu wollen, ist natürlich, da uns nur noch dürftige Fragmente des vormatthäischen Textes erhalten sind, unmöglich, wenn wir nicht zu Eichhorn'schen Künsten unsere Zuflucht nehmen wollen. Was Wilke gegen die Unterstellung eines in der palästinensischen Landessprache verfassten Urtextes bemerkt, ist grösstentheils unerheblich, oder geradezu falsch — wie wenn er behauptet, unsere Evangelien haben kein hebraisirendes Kolorit, — oder endlich trifft es nur auf die Eichhorn'sche Fassung dieses Verwandtschaftsverhältnisses zu, auf die Annahme einer unmittelbaren Abhängigkeit aller drei Uebersetzungen von einem und demselben Grundtext. Die Harmonie der synoptischen Texte in sprachlicher Beziehung, die Wilke bei der in Rede stehenden Annahme besonders unbegreiflich findet (S. 150), ist nicht so auffallend, als der Verfasser vorgiebt. Es hatte sich in der hellenistischen Predigt ohne Zweifel ein gewisser Typus für die evangelische Terminologie festgesetzt. Viele wörtlich lautende Gnomen, z. B. πολλοὶ δ' ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι, καὶ ἔσχατοι πρῶτοι (bei Matth. 19, 30 und Marc. 10, 31 gleichlautend), können in der mündlichen Ueberlieferung stereotyp geworden sein. Wilke macht ferner darauf aufmerksam, dass als verschiedene Uebersetzungen aus dem Hebräischen doch nur die phraseologischen Abweichungen, die synonymen Redensarten angesehen werden könnten, wenn dagegen in den synoptischen Berichten, während die übrigen Bestandtheile der Sätze die gleichen bleiben, partielle Abweichungen, erklärende Zusätze, nachträgliche Ergänzungen vorkommen, dieselben griechischen Worte bei verschiedener Construktion beibehalten werden, wenn Sätze und Perioden umgestellt, direkte Reden in indirekte und umgekehrt verwandelt werden, so liefere diess den unumstösslichen Beweis, dass der griechische Text die Basis und der Boden sei, auf den die fraglichen Veränderungen aufgetragen sind.

(S. 396 ff.). Allein ich weiss nicht, ob diese Umstände alle nicht auf eine selbstständige Uebersetzung oder Ueberarbeitung zutreffen, und ob die Annahme einer schon vorliegenden und hülfsweise benützten griechischen Uebersetzung nicht dasselbe leiste, was W. durch die Zugrundlegung des griechischen Markustextes erreichen will. Findet es Wilke sehr lächerlich, anzunehmen, ein Späterer habe etwa statt *ἄνθρωπε*, das er im Texte vorfand, *τέκνον* gesetzt, nennt er ein kleinliches Spiel, »solche Wörtchen gegen einander zu vertauschen, aus der benützten Hülfsschrift bald die Haupttheile des Satzes nehmen und die unbedeutenden nicht, bald unbedeutende Flickwörter entlehnen und die Haupttheile aus einer andern Quelle« (S. 401), so verstehe ich nicht, inwiefern dieses Spiel weniger kleinlich sein soll, wenn es nach Wilke's Voraussetzung am griechischen Grundtext des Markus ausgeübt wird; denn dass die Differenz des synoptischen Textes oft eben um solche »Flickwörter« sich dreht, nur solche Kleinigkeiten betrifft, lehrt der Augenschein.

Es ist eine ähnliche Täuschung, wenn Wilke, um es als subjektiv unmöglich erscheinen zu lassen, dass Markus die Andern compilirt haben sollte, die Sache recht in's Grelle malt, und eine solche »Kastration« und »Verstümmlung« eines gegebenen Textes, wie sie in der Griesbach'schen Hypothese dem Markus aufgebürdet werde, solchen Leichtsinn und solche Planlosigkeit (S. 443) mit der Idee eines vernünftigen Schriftstellers für unvereinbar erklärt: denn die Beschuldigungen, die er hier von Markus abwehrt, räumt er nicht weg, er bürdet sie nur Andern auf. Die Anklage bleibt, nur die Person des Angeklagten wechselt; in der Sache selbst aber wird schlechterdings nichts gebessert, ob Wilke den zweiten, oder den ersten und dritten der synoptischen Referenten für die Textdifferenzen verantwortlich macht.

Müssen wir demnach der Wilke'schen Hypothese ihre gehörige Begründung absprechen, so nicht minder auch ihre Durchführbarkeit. Seine Arbeit will eine auf die logischen Verhältnisse der synoptischen Darstellung gebaute Textvergleichung sein. Sie will auf diesem Wege eine Entscheidung darüber herbeiführen, welcher der drei Referenten die synoptischen Thatsachen und

Digitized by Google

Redestücke in ihrem ursprünglichen Zusammenhang, in ihrer primitiven Stellung und Form wiedergebe. Es kann hiebei vorläufig bemerkt werden, dass dieses kritische Verfahren keineswegs mit jener Voraussetzungslosigkeit und Unbefangenheit, wie W. wohl den Anschein davon haben will, ausgeübt werden kann. Ein Urtheil darüber, ob der Zusammenhang zwischen Erzählungs- und Redestücken der richtige, ob die Anordnung und Motivirung der Thatsachen, die ganze Anlage und Entwicklung der evangelischen Geschichte die entsprechende sei, setzt mehr oder weniger eine bestimmte Ansicht vom historischen Charakter und der innern Bedeutung der betreffenden Erzählungen und überhaupt vom geschichtlichen Wesen des Christenthums, mit Einem Worte einen auch theologischen Standpunkt voraus. Der theologische Standpunkt des vorliegenden Buchs z. B. ist aus seiner angeblich nur logischen Textvergleichung ohne Schwierigkeit zu erkennen. Weiter aber scheint mir der Kanon überhaupt, den W. seiner Kritik zu Grund legt, nicht auf richtigen Grundsätzen zu beruhen, und selbst mit seinen eigenen Voraussetzungen unvereinbar zu sein. Welcher der drei Synoptiker bei parallelen Stücken die richtigste Gedankenfolge im Gesprochenen, die richtigste Motivirung der Handlungen, die angemessenste Combination der Ereignisse hat, soll der frühere und für die Andern maassgebende Referent gewesen sein. Allein aus Wilke's historischen Voraussetzungen, aus seiner Behauptung einer formlosen fliessenden Tradition, aus seiner Läugnung eines schon fixirten evangelischen Erzählungstypus müssen gerade die umgekehrten Folgerungen gezogen werden. Je unvollkommener, ungeordneter, chronikartiger ein Bericht ist, desto verwandter mit der Ueberlieferung, desto ursprünglicher muss er sein; je pragmatischer, reflexionsmässiger, combinationsfertiger, desto sicherer ein Werk schriftstellerischer Kunst, desto wahrscheinlicher ein Erzeugniss eines späteren, gereifteren Standpunkts. An die Stelle der Wilke'schen Argumentation: »Wenn sich Sätze verbunden zeigen, die zur Anlage eines ganzen Stücks nicht passen und nach den beiden Seitentexten Fragmente aus einem andern Contexte sind, so haben wir jene unangemessenere Verknüpfung für eine Veränderung

des Urtextes, für eine Einschaltung des späteren Referenten anzusehen«, lässt sich also mit begründeterem Recht die andere setzen: Wenn der eine Evangelist Aussprüche und Gnomen, die ihm die mündliche Ueberlieferung in dieser abgebrochenen aphoristischen Weise, in Sprichwörterform, zugeführt hatte, an unpassender Stelle eingeflochten hat, und die beiden Andern mit schriftstellerischer Kunst sie an schicklicherer Stelle anzubringen wussten, so lässt sich diess eher als Fortschritt von Seiten der Letzteren, denn als Rückschritt von Seiten des Erstern begreifen.

Treten wir dem Detail der Wilke'schen Beweisführung näher, um uns an einigen Beispielen zu überzeugen, mit welchem Recht Matthäus, wo er der Genauere, Vollständigere, Weitläufigere ist, zum Interpolator gemacht wird. Wir wählen aus vielen Beispielen, die sich uns darbieten, die Aussendung der Zwölfe (Matth. 10, 5 ff. Mark. 6, 7 ff. Luc. 9, 1 ff.). Die Erzählung bei Matthäus lautet: — — *ἀσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε· δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε. Μὴ κτήσησθε χρυσὸν, μηδὲ ἄργυρον, μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν· μὴ πήραν εἰς ὁδὸν, μηδὲ δύο χιτῶνας, μηδὲ ὑποδήματα, μηδὲ ῥάβδον. Ἄξιος γὰρ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ ἐστιν.* Diese Sätze, meint Wilke (S. 355), tragen unverkennbar das Gepräge späterer Interpolation. Zuerst können die Worte *δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε* nicht im Urtypus gestanden haben. Es sei ferner eine Härte, wenn *μὴ κτήσησθε*, das in Verbindung mit *χρυσὸν* und *ἄργυρον* und in Beziehung auf das vorangehende Verbot die Bedeutung habe: »lasst euch nicht geben als Lohn« vom Evangelisten auch mit *μὴ πήραν εἰς ὁδὸν κ. τ. λ.* verbunden werde, wo es in der ganz abweichenden Bedeutung: »kaufet euch nicht« gebraucht sei. Markus, der an die Stelle von *κτᾶσθαι* das Wort *αἴρειν* setze, biete hier ohne Zweifel das Ursprüngliche. Alle diese Schwierigkeiten sind künstlich in den Bericht des Matthäus hineingetragen. Kein Unbefangener wird den angefochtenen Satz des Letztern anders übersetzen als: »Schaffet euch für die Reise weder Gold noch Silber, weder eine Reisetasche, noch zwei Kleidungsstücke an.« Es ist gar kein Zeugma

vorhanden. *Κτᾶσθαι* hat in beiden Hemistichen die Bedeutung: »sich zum Behuf der Reise anschaffen«, »auf die Reise mitnehmen«, und die Uebersetzung des ersten Hemistichs mit: »nehmt kein Geld zum Lohn an«, ist ganz willkührlich und unbegründet, wie schon das Hinzugesetzte: *εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν* beweist. Gleicherweise, meint Wilke, sei der Satz: *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ ἐστιν* eine Interpolation des Matthäus in den Urtext des Markus. Die beiden Sätze: »Erwerbt euch nicht Geld durch eure Heilungen« — »denn der Arbeiter ist seines Unterhalts werth« bilden doch gegeneinander einen offenbaren Widerspruch. Wilke vergisst, dass der zuletzt angeführte Satz mit dem Verbot, einen weitläufigen Reiseapparat mitzunehmen, in motivirendem Zusammenhang steht, und nicht mit dem Verbot, die Wunderkraft zu lohnsüchtigen Zwecken zu missbrauchen. Allein selbst diese beiden von Matthäus auseinandergerückten Momente schliessen sich nicht aus; es ist zweierlei, der Gewinnsucht fröhnen, und auf den Erwerb des nöthigen Unterhalts bedacht sein. Ferner sollen in V. 11 (*εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν ἢ κώμην εἰςέλθητε, ἐξετάσατε, τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν· κἀκεῖ μείνατε, ἕως ἂν ἐξέλθητε*) die Worte *ἐξετάσατε* — *ἐστιν* eine Einschaltung sein, da das *κἀκεῖ μείνατε* bei Markus und Lukas weit einfacher mit dem vorangegangenen *οἰκία* verbunden sei. Allein wie soll denn daraus der gewünschte Schluss folgen? Die Construktion des Matthäus ist doch grammatisch ebenso zulässig, als diejenige der Nebentexte, und folglich auch, so lange nicht akademische Korrektheit zum Kriterium der Priorität gemacht wird, mindestens ebenso ursprünglich. Ist hiernach die Annahme einer Einschaltung von Seiten des Matthäus unbegründet, so erscheint sie bei Erwägung des Textsinnes geradezu verkehrt. Vergeblich sieht man sich bei der Ermahnung Christi, wie sie der angebliche Urtext des Markus wiedergiebt: *ὅπου ἐὰν εἰςέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε, ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν* (6, 10) nach der nothwendigen Vorbedingung um, durch welche sie erst ihre praktische Anwendbarkeit erhält, insofern die Möglichkeit, die Markus im folgenden Vers selbst setzt, dass nämlich das zuerst betretene Haus dem Apostel eine schlechte Aufnahme angedeihen lässt, gar nicht berücksichtigt wird. Die

Vorsichtsmaassregel des Matthäus: *ἐξετάσατε κ. τ. λ.* ist also so wenig müssig und überflüssig, dass sie vielmehr ganz nothwendig zur praktischen Vollständigkeit der Instruktion gehört. Wilke, mit der bisherigen Interpolation nicht zufrieden, lässt den unermüdlichen Matthäus auch noch V. 12 und 13 einschalten. Die Gründe für die Nichtursprünglichkeit dieser Textstellen streifen an's Lächerliche. »Zuerst fällt es auf, dass der reisende Apostel bei dem Hauswirth einkehren soll, der dessen würdig sei, und dass gleichwohl rücksichtlich des Grusses die Möglichkeit gesetzt wird, dass das Haus der Gewährung desselben nicht würdig sei.« Wie so? Diess wäre doch nur in dem Falle befremdend, wenn wir Ursache hätten, den Aposteln den Vorzug der Irrthumslosigkeit oder der Gabe untrüglicher Voraussicht zuzuschreiben. Dass ein Haus, von dem sie nach eingezogener Erkundigung Gutes hoffen durften, ihre Erwartungen nicht bestätigt, wie soll denn darin etwas Unmögliches oder Widersprechendes liegen? Auch die weiteren Textesworte des Matthäus (*ὃς ἐὰν μὴ δέξηται ὑμᾶς — ἐξερχόμενοι τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης ἐκτινάξατε κ. τ. λ.* V. 14) sollen an Angemessenheit und Concinnität weit hinter den parallelen des Markus (*ὅσοι ἂν μὴ δέξωνται ὑμᾶς — ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν*) zurückstehen. »Zuerst passt nicht, dass V. 11 unbedingt gesagt war, wenn der Reisende Erkundigung eingezogen, welcher Einwohner der Einkehr würdig sei, solle er dort bleiben —, als wäre keine abschlägige Antwort zu befürchten.« Will W. diese Supposition, die sich übrigens ohne ausdrückliche Erwähnung von selbst versteht, dem Matthäus nicht zu gut kommen lassen, nun, so darf auch dem Markus diese Gunst nicht erwiesen werden, der noch viel unbedingter sagt: *ὅπου ἂν εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε·* und es wäre also in dieser Beziehung kein Grund vorhanden, den Einen in Beziehung auf Ursprünglichkeit dem Andern unterzuordnen. »Ferner ist das Folgende unpassend, dass die Reisenden, wenn sie in dem Hause keine Aufnahme finden, sich nicht um die Herberge in einem andern Hause bemühen, sondern die Stadt oder den Flecken verlassen sollen. Konnte es nicht andere Häuser im Orte geben, wo sich Aufnahme finden liess, und wie kann eine ganze

Stadt für ein einzelnes Haus büssen sollen?« Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt in den Texteswerten des Matthäus. Es heisst nicht *οἰκίας καὶ πόλεως*, sondern *οἰκίας ἢ πόλεως*. »Nimmt euch Jemand nicht auf, so verlasset sein Haus, *ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης*.« Das Letztere offenbar unter der Voraussetzung, dass anch noch andere Häuser die Aufnahme verweigern. Die Partikel *ἢ* ist ganz geeignet, diesen Sinn auszudrücken, insofern sie andeutet, dass aus *ἐὰν τις μὴ δέξηται ὑμᾶς* ein zweiter Vordersatz (*ἐάν τις πόλις μ. δ. ὑ.*) herausgenommen und subintelligirt werden müsse — eine nichts weniger als beispiellose Konstruktion.

Wir sind in's Detail der Wilke'schen Beweisführung, so unerfreulich und unfruchtbar es auch ist, eingegangen, nicht als ob etwas in exegetischer Hinsicht Neues hätte vorgebracht werden können, sondern weil es darum zu thun war, an einem einleuchtenden Beispiele das kritische Verfahren, das in der ganzen Untersuchnng befolgt wird, zu charakterisiren. So wie hier, wird durch's ganze Buch hindurch mit künstlich geschaffenen Schwierigkeiten, hineingetragenen Widersprüchen und grell gezeichneten Zusammenhangslosigkeiten der Text des Matthäus gemartert und chikanirt, und selbst da, wo er die unverkennbarsten Spuren der Ursprünglichkeit und des ersten Gusses trägt, hinter den flachen, charakterlosen, abgeschliffenen Text des Markus partheiischer Weise zurückgestellt.

Auch das zuletzt Gesagte trifft auf unsere Perikope zu, an der noch einige Züge hervorgehoben zu werden verdienen, in denen die Priorität des Einen und die Abhängigkeit des Andern besonders klar sich herausstellt. *Μὴ κτήσησθε πήραν, μηδὲ δύο χιτῶνας, μηδὲ ὑποδήματα, μηδὲ ῥάβδον*, sagt Matthäus. Markus drückt sich genauer so aus: *μηδὲν αἴρεσθε εἰς ὁδὸν εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, μὴ πήραν —, ἀλλ' ὑποδεδεμένους σανδάλια· καὶ μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας.* Wer erkennt hier nicht die nüchterne, peinliche, für die Abwehr von Missverständnissen ängstlich besorgte Hand des Nachbesserers! Keine Schuhe, kein Stab — diese kühne, schlagende, hyperbolische Redensart war dem Späteren zu stark, er bricht ihr die Spitze ab. Selbst das Verbot, keine zwei Anzüge mitzunehmen, ist ihm zu rigo-

ristisch, er ist es zufrieden, wenn nur wenigstens nicht zwei auf einmal angezogen werden. Der Augenschein spricht hier so laut, dass ich mich wundere, wie sich Wilke seines beliebten Auskunftsmittels, das Widerspenstige für ein Glossem zu erklären, hat enthalten können.

Ich kann nicht umhin, noch auf einige der parallelen Textstellen aufmerksam zu machen, bei denen Wilke gleichfalls eine Interpolation und eine Verkehrung des Ursprünglichen von Seiten des Matthäus annimmt, während das Verhältniss der Texte unverkennbar das umgekehrte ist. Aus Veranlassnng einer Rangstreitigkeit unter den Jüngern Matth. 18, 1 ff. Marc. 9, 33 ff. (*πρὸς ἀλλήλους διελέχθησαν ἐν τῇ ὁδῷ, τίς μείζων*) ruft Jesus ein Kind herbei und stellt es in die Mitte des Jüngerkreises mit den Worten (V. 3): *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* (4) *Ὅςτις οὖν ταπεινώσῃ ἑαυτὸν, ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασ. τῶν οὐρ.* (5) *Καὶ ὃς ἂν δέξηται παιδίον τοιοῦτον ἓν ἐν τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται κ. τ. λ.* Man sieht, in dieser Darstellnng des Matthäus ist mit Ausnahme von V. 5 ff., womit eine neue, mit dem Vorangegangenen mehr äusserlich verknüpfte, Gedankenfolge beginnt, Alles wohl zusammenhängend. Dem Ehrgeiz und der Rangsucht der Jünger wird der kindliche Charakter von Seiten seiner Demuth, seiner Anspruchslosigkeit, seiner Bescheidenheit als Vorbild entgegengestellt. Es wäre kaum nöthig, diess ausdrücklich zu bemerken, da es sich von selbst versteht, wenn nicht Wilke diesen einfachen Vorgang zu Gunsten seiner Hypothese so unbegreiflich missverstehen zu müssen geglaubt hätte. Markus nämlich, obwohl er als Veranlassung und Motiv der ganzen Rede den Rangstreit der Jünger beibehält, lässt doch die Verse 3. 4, auf welchen der Nerv der ganzen Zurechtweisung beruht, aus, und setzt dagegen die Auffordernng zur Aufnahme solcher Kinder in unmittelbare Verbindung mit dem Rangstreit. Und diese Darstellung des Markus, so sehr sie des innern Zusammenhanges entbehrt, so sehr sie dem Ganzen der symbolischen Handlung, der Herbeirufung und Darstellung des Kindes, ihren Sinn und ihre Bedeutung nimmt, — denn bei

dem δέχεσθαι ἓν τῶν τοιούτων παιδίων kommt das Kind als solches, sein Charakter und seine Eigenthümlichkeit gegenüber vom Erwachsenen nicht in Betracht, — soll doch die ursprüngliche, normative, der Text des Matthäus, der zwar ebenfalls zwei heterogene Redevorgänge aneinanderknüpft, aber jeden derselben doch wenigstens in der zum Verständniss erforderlichen Vollständigkeit giebt, soll der spätere, durch Einschaltung von V. 3. 4 entstandene sein (S. 333)! Der wahre Sinn der Worte Christi bei Markus sei dieser, meint W.: »Ihr sehet diess Kind hier unter euch stehen, als wäre es euer Mitapostel; nun sage ich, wer diess Kind desshalb, weil es eurem Kreise und mir angehört (!), d. h. wer den geringsten Christen aufnimmt und ihm Wohlthaten erweist, der nimmt mich auf. Ihr habt also Alle eine hohe Würde« (S. 104). »Das Symbolische der Handlung liege also zuerst darin, dass Christus ein Kind darstellt, um ein geringes Mitglied zu repräsentiren, zweitens darin, dass er das geringe Subjekt unter die Jünger stellt, um einen Christen zu repräsentiren« (S. 219). Auch dem Urheber dieser exegetischen Kunststücke wäre man versucht, ein Kind als Vorbild vorzuhalten, als Vorbild eines einfachen, natürlichen Sinnes, der die Dinge auffasst, wie sie sind. Gesetzt, alle diese symbolischen Deutungen und Unterlegungen wären exegetisch zulässig, wie reimt sich denn mit der Wilke'schen Erklärung der ganze Zusammenhang der Stelle, da doch auch Markus — denn von der Ermahnung zur Demuth macht er mit einem καὶ λαβὼν παιδίον den Uebergang zur folgenden Scene — die Darstellung des Kindes und die daran geknüpfte Rede Christi als Entgegnung auf die Rangstreitigkeiten der Jünger gefasst wissen will. Was hat aber die Ermahnung zur Kinderliebe mit einer Ermahnung zur Demuth zu thun? Kann denn ein Kinderfreund nicht möglicherweise auch ehrgeizig sein? Sind denn beides konträre Begriffe?

Von gleichem Belange ist, was Wilke aus Veranlassung des Gesprächs Christi mit dem reichen Jüngling Matth. 19, 16. Luc. 18, 18. Marc. 10, 17. vorbringt. Ich gehe auf die Erzählung ein, weil sie uns über das Verwandtschafts-Verhältniss der Synoptiker und über die Genesis der Textdifferenzen be-

merkenswerthe Aufschlüsse giebt. Bekanntlich findet gleich im Eingang des Gesprächs eine Abweichung unter den Synoptikern statt. Markus (und mit ihm Lukas) liest: *διδάσκαλε ἀγαθὲ, τί ποιήσω, ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω; Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τί με λέγεις ἀγαθὸν, οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός· τὰς ἐντολὰς οἶδας· „μὴ μοιχεύσῃς“ κ. τ. λ.* Matthäus dagegen — denn die Lachmann'sche Lesart ist ohne alle Frage die ursprüngliche — *διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα … Ὁ δ' εἶπεν αὐτῷ· τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς … Εἰ δὲ θέλεις εἰςελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν, τήρησον τὰς ἐντολάς.* So viel schwieriger und unverständlicher der Text des Matthäus auf den ersten Anblick scheint, um so viel treffender ist der Sinn, den er bei aufmerksamer Prüfung darbietet. Nach den beiden andern Synoptikern weist Jesus das ehrende Beiwort eines guten Lehrers, das ihm der Jüngling giebt, von sich ab. Man sieht nicht, in welchem Zusammenhang diese Ablehnung mit der Beantwortung der vorgelegten Frage stehen soll. Soll es etwa »in dem werkheiligen Jüngling den Gedanken wecken, dass das höchste Gute nur in Gott zu finden sei«? Aber von einem Gegensatz zwischen Werkheiligkeit und Glaubensgerechtigkeit, oder auch nur zwischen Werk und Gesinnung, ist hier überall nicht die Rede; die Ermahnung Jesu müsste in diesem Fall auf etwas ganz Anderes hinauslaufen, als auf die Aufforderung, seine Habe zu verschenken. Der Text des Matthäus dagegen giebt einen ganz befriedigenden Sinn. Der Jüngling fragt: »welches Gute soll ich thun, um selig zu werden?« Jesus: Das fragst du, und fragst es mich? Nur Einer ist gut — den musst du fragen, und er hat dir auch schon längst die nöthige Antwort gegeben in der Offenbarung des Gesetzes; da du es aber einmal von mir wissen willst — *τήρησον τὰς ἐντολάς.* Der Text der andern Synoptiker ist leicht aus dem Bestreben erklärbar, dem emphatischen *εἷς ὁ ἀγαθὸς* einen entsprechenden Gegensatz gegenüberzustellen. Man erkennt die nachbessernde Hand, die, indem sie das Verständniss erleichtern will, den tiefern ursprünglichen Gedankenzusammenhang zerstört. Es sei denn, dass die abweichenden Textrecensionen (*τί με λέγεις ἀγαθὸν* und *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*)

nicht als absichtliche Aenderungen, sondern als zufällig differirende Uebersetzungen eines und desselben hebräischen oder aramäischen Originals anzusehen sind.

Dagegen ist eine andere Eigenthümlichkeit des Matthäischen Textes befremdend. Unter den ἐντολαὶ, die Christus dem Jüngling vorhält, befindet sich auch die: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. Der Jüngling antwortet: πάντα ταῦτα ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητός μου. Nun fordert ihn Jesus auf, noch mehr zu thun (εἰ θέλεις τέλειος εἶναι), und sein Vermögen unter die Armen zu verschenken. Mit Recht wird gegen diese Gedankenfolge des Gesprächs bemerkt (Wilke S. 223), die Verwendung des Vermögens zur Wohlthätigkeit sei nur eine Bestätigung jener vollkommenen Menschenliebe, deren sich der Jüngling gerühmt, und nicht eine Ueberschreitung derselben, eine überpflichtmässige Leistung; als Entgegnung auf die Aussage des Jünglings hätte also Jesus seine Ermahnung nicht so fassen müssen, er solle noch mehr thun, als bisher, sondern er solle das, was er vorgebe gethan zu haben, erst recht und in seinem vollen Umfange thun. Wilke erklärt den Zusatz für eine Glosse; mit Unrecht; er ist aus dem Hebräer-Evangelium, das die ganze Erzählung ohne Zweifel in der ursprünglichsten Fassung giebt [1]), in die Matthäische Redaction gekommen, und beurkundet neben so manchem Andern, was hier nicht ausgeführt werden kann, den engen Zusammenhang dieser beiden Evangelienschriften.

Nicht nur die Fassung der einzelnen Erzählungen in Styl und Ausdrucksweise, auch die Anlage und Composition der

1) Origenes z. d. St. (III, 671. de la Rue): *Scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, — —: dixit ad eum alter divitum: magister, quid bonum faciens vivam? dixit ei, homo, leges et prophetas fac. Respondit ad eum: feci. Dixit ei: vade, vende omnia, quae possides, et divide pauperibus et veni, sequere me. Coepit autem dives scalpere caput suum, et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: quomodo dicis, legem feci et prophetas, quoniam scriptum est in lege: diliges proximum tuum, sicut te ipsum, et ecce multi fratres tui, filii Abrahae amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos.*

evangelischen Geschichte, meint W., sei ein Werk des Urevangelisten Markus. Es lasse sich zeigen, dass die Anordnung der geschichtlichen Materialien bei Matthäus nicht diesem selbst angehöre, sondern vor seiner Arbeit vorhanden gewesen sei, ein vor ihm Bestimmtes, ihm Gegebenes; denn gerade seine Missverständnisse der primitiven Composition beweisen, dass Markus der ursprüngliche Ordner sei. So in den parallelen Stücken Marc. 3, 10 — 35. Matth. 12, 22 — 32. 46 — 50. Markus hat hier folgende Ordnung: Jesus verrichtet Krankenheilungen (10—12.), bestellt seine Apostel (ἐποίησε δώδεκα 13—19), seine Verwandten kommen, ihn festzunehmen (20. 21.), seine Antwort auf die Anklage der Pharisäer, er stehe mit Beelzebub im Bunde (32 — 30.), Besuch seiner Mutter und seiner Brüder (31 — 35.). Wer wird in dieser Anordnung des vorgeblichen Urevangelisten ein leitendes Princip, einen inneren Zusammenhang, die ursprüngliche Textur dieser Erzählungsstücke erkennen? Wo wären die Mittelglieder, die zu einem pragmatischen Zusammenhang gehören? Und welches Missverständniss von Seiten des Matthäus, wenn er jenen Erzählungsstücken eine andere Stellung giebt, läge vor, um ihn der Confusion zu beschuldigen? Hören wir unsern Verfasser: »Jesu Verwandte kommen aus Besorgniss, seine Krankenheilungen möchten ihn zu sehr angreifen, wahrscheinlich also nicht wissend, dass er sich bereits Gehülfen gewählt habe. Aehnlich wird Exod. 18. erzählt, Moses Schwiegervater Jethro sei zum Besuche gekommen, und als er seinen Schwiegersohn so sehr von Geschäften überladen gesehen, habe er ihm den Rath gegeben, sich gewisse Männer zu Gehülfen auszusondern. Auf diese Geschichte wird, was kein Interpret bemerkt hat, von Markus zurückgeblickt und angespielt.« S. 573 f. Also Paulus'scher Pragmatismus ist der bindende Kitt, der zwischen die losen Quadern der synoptischen Erzählungen hineingeworfen wird. Um durch seine Krankenheilungen sich nicht allzusehr »anzugreifen«, wählt Christus Gehülfen, — dieser Gedanke soll das Mittelglied seyn zwischen 10 — 12 und 13 — 19! Wenn doch nur eine Andeutung dieses Motiv's im Texte des Urevangelisten enthalten wäre! Allein, von der Lächerlichkeit solcher Wundertheorie und Wun-

dererklärung abgesehen, Christus bestellt seine Jünger — ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν θεραπεύειν τοὺς νόσους κ. τ. λ. Also zum Zweck der Aussendung giebt ihnen Christus diese ἐξουσία, nicht zum Behuf unmittelbarer Gehülfenschaft; überdiess ist der ganze Beisatz καὶ ἔχειν ἐξουσίαν θεραπ. τ. ν. καὶ ἐκβ. τὰ δαιμόνια, den W. zum Bindeglied beider Erzählungsstücke voranstellt, eine am unpassenden Orte angebrachte Reminiscenz aus Matth. 10, 1. Medicinische Zwecke waren es wohl zuletzt, die Christum zur Wahl seiner Apostel bestimmten. Gleichfalls aus Besorgniss, er möchte sich durch seine Heilungen angreifen, kommen seine Verwandte, meint W. Nein, sagt unser Text: ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γάρ· ὅτι ἐξέστη. Wie wäre auch die zurückweisende Haltung, die Jesus gegen seine Mutter und Brüder beobachtet, mit jener Annahme vereinbar! Ferner, was hat die Entgegnung Jesu gegen die verläumderische Anschuldigung der Pharisäer, die zwischen eingeschoben wird, mit dieser Sachordnung, Wilke's Reconstruction derselben einen Augenblick zugegeben, zu thun? »Die Pharisäer wollten die Wirksamkeit Jesu ebenfalls hindern.« Hindern? davon sagt der Text nichts, und wenn sie es wollten, so thaten sie es aus ganz andern Gründen, als aus Sorge für seine Gesundheit, so dass auch in dieser Beziehung die vorgebliche Ursprünglichkeit der Anordnung bei Markus in sich zusammenfällt. Statt also in die Behauptung einzustimmen: die richtige Ordnung hat nur noch Markus, und der Matthäische Compilator hat unverständig geändert (S. 574), werden wir sagen müssen, einen innern nothwendigen Zusammenhang in der Anordnung dieser Stücke hat keiner von beiden, und es ist in der vorliegenden Beziehung durchaus keine Berechtigung vorhanden, dem einen oder andern eine secundäre, abhängige Stellung anzuweisen.

Mit der Bergpredigt bei Matthäus, die bei den Andern bruchstückweise unter speciellerer Motivirung der kleineren Spruchmassen gegeben wird, oder mit der Parabeln-Sammlung Matth. 13. hat es die gleiche Bewandtniss. Matthäus hat nach äusserlichen Schematen das Material der Spruchüberlieferung zusammengestellt, das die Andern sofort zertheilt und verar-

beitet haben. Gesetzt also, ihre Anordnung wäre die zweckmässigere, — sie ist es aber nicht, überdiess ist die Spruchsammlung der Bergpredigt von Markus grossentheils ausgelassen — so würde aus dieser Thatsache immerhin der gewünschte Schluss noch nicht folgen. Es ist ein Unterschied zwischen einem lebendigen, innerlichen und einem gemachten, durch schriftstellerische Combination entstandenen Zusammenhang. Ich kann daher keineswegs beistimmen, wenn Wilke von der Parabeln-Zusammenstellung Veranlassung nimmt, um wiederum auf die Ursprünglichkeit des Markus aufmerksam zu machen. Die Parabeln vom Samen und Säemann z. B. (Marc. 4, 13 ff. Matth. 13, 18 ff.) sollen nur bei dem Letzteren ihre rechte Stellung haben. »Das erste Gleichniss spricht vom ausgestreuten Samen, das zweite vom unvermerkten allmähligen Wachsen, das dritte von dem Werden eines Baumes; in allen wird das Reich Gottes gedacht als ein werdendes, sich entwickelndes, nach und nach sich verbreitendes. Nun hat, wie das erste, so das dritte Gleichniss Matthäus auch. Wenn er nun ein zweites aufstellt, das ganz heterogen ist, sofern es den Begriff des Reiches Gottes ganz anders fasst nach der Vorstellung eines Gerichts und einer Absonderung des Guten vom Bösen, liegt es nicht am Tage, dass hier in seiner Darstellung die Gedankenordnung unterbrochen, und dem Ursprünglichen etwas Anderes substituirt worden ist« (S. 660)? Wäre diese Wahrnehmung richtig — sie ist es aber gleichfalls von ferne nicht, denn nicht nur sind bei Markus jene Momente des logischen Fortschritts gar nicht accentuirt und herausgestellt, sondern sie sind nicht einmal sächlich vorhanden; das erste Gleichniss spricht nicht blos vom ausgestreuten Samen, sondern gleichfalls auch schon von *καρποφορεῖν* (Marc. 4, 20.), das zweite dreht sich nicht um die Allmähligkeit, sondern um die Selbstthätigkeit des Wachsens (*αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ* v. 28.), und zwischen dem ersten und zweiten sind endlich zwei ganz heterogene Stücke *ὁ λύχνος οὐχ ὑπὸ τὸν μόδιον κ. τ. λ.* 21. 22. und *ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε* 24. 25. zwischen eingeschoben — so würde diese Thatsache doch nur für die durchgebildetere Reflexion des Schriftstellers Markus, nicht aber für die Ursprünglichkeit des Histo-

rikers zeugen, denn die Ordnung und Anfeinanderfolge der Parabeln ist jedenfalls kein Gegebenes der Ueberlieferung, sondern ein Erzeugniss schriftstellerischer Kunst. Ueberdiess kehrt auch hier eine Frage wieder, die schon oben angeregt worden ist, welchen Beweggrund Matthäus im vorliegenden Falle, wie sonst so oft, wenn wir Wilke'n glauben dürfen, gehabt habe, um die richtige und angemessene Anordnung, die er in seinen Quellenschriften vorfand, zu verkehren, und, nicht zufrieden, den reineren Styl und fliessenderen Periodenbau des Lukas in's Hebraisirende zurückcorrigirt zu haben, auch den Ideengang und die Anlage des Urevangelisten Markus zu verwirren und zu zerreissen. Der alte kritische Kanon, der die schwerere Lesart für die ursprünglichere erklärt, und der nach seinem psychologischen Grunde auch für den vorliegenden Fall seine Anwendung findet, lässt uns vielmehr ein ganz umgekehrtes Verhältniss der synoptischen Evangelien muthmassen; er schliesst die Präsumtion in sich, dass je der unausgebildetste Versuch der erste sei.

Nur in dem Fall, dass der Eine der evangelischen Referenten vereinzelte Stücke oder Notizen anfführte, die nur bei dem Andern in dem Zusammenhang und in der grammatischen Beziehung, in welcher dieser sie hat, verständlich sind, bei dem Erstern aber zusammenhangslos, unpassend, ungrammatisch, so dass es am Tage liegt, er hat sie aus einer geordneten Gedankenfolge herausgerissen, weil er Sinn und Zusammenhang nicht verstand — nur in diesem Fall wäre der Wilke'sche Kanon in seinem Recht; allein unter allen Beweismitteln, die W. als Stützen seiner Hypothese beibringt, ist kein einziges von zwingender Augenscheinlichkeit; die Argumentation verläuft in ein subjektives willkührliches Raisonnement, in eine künstliche oder gewaltthätige Exegese nach Paulus'scher Manier; weil der Satz vom Urevangelisten um jeden Preis durchgeführt werden muss, so wird selbst der Gebrauch von zweierlei Maass und Gewicht nicht verschmäht; dem vermeintlichen Urevangelisten wird, wenn er dessen bedarf, alle Gunst der Nachhüfe, jedes Mittel einer willkührlichen Auslegungskunst, — dem Matthäus, auch wo er im offenbaren Rechte ist, nicht einmal die Unparthei-

lichkeit einer gesunden Auffassuug zu Theil. Zugegeben, dass der Schein bisweilen für Markns spricht; allein die Stellen dieser Art werden aufgewogen durch eine überwiegende Mehrzahl anderer, in welchen alle Partheilichkeit des Schutzherrn den klaren Augenschein nun und nimmer wird wegkünsteln können.

Mehrere Stellen dieser Art hahe ich schon oben aus Veranlassung der Wilke'schen Behauptung, sie seien spätere Glosseme, hemerklich gemacht; einige andere können hier schicklich nachgetragen werden. Der Schlusssatz 12, 34 z. B.: *καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι,* der in dem Zusammenhang, in welchem er bei Markus steht, ganz unmotivirt, ja widersinnig erscheint, kann unmöglich von der Hand des ersten Concipienten hieher gestellt worden seyn, er ist erst später aus seinem ursprünglichen Orte Luc. 20, 40. hieher gerückt worden; ein Beweis, dass das Gespräch vom grössten Gebot erst durch Markus vermöge einer missverständlichen Anffassung seiner Bedeutung in das abgerundete und geschlossene Ganze des Lukas eingeschoben worden ist. Eine verwandte Erscheinung bietet die Verfluchung des Feigenbaums, wie sie Markus erzählt (11, 12 ff.). *Ἰδὼν συκῆν μακρόθεν — ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς, εἰ ἄρα εὑρήσει τι ἐν αὐτῇ· καὶ — οὐδὲν εὗρεν εἰ μὴ φύλλα· οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων.* Aher wozu in diesem Falle die Verfluchung des Baums, wenn seine derzeitige Unfruchtbarkeit eine ganz natürliche, und dass ich so sage, unverschuldete war? Die eingeschobene Motivirung ist schlechterdings unlogisch und dem ersten Concipienten der Erzählung gewiss eben so fremd, als die ehen hesprochene Spruchverknüpfung; sie ist aher, wie wir schon oben gesehen haben, bei Markus nicht ohne Analogie. Auf eine Abhängigkeit des zweiteu Evangeliums vom dritten lässt auch der Apostel-Catalog schliessen. Die unregelmässige Construction in den Worten des Markus 3, 17: *καὶ ἐπέθηκε τῷ Σίμωνι ὄνομα Πέτρου· καὶ Ἰάκωβον — καὶ Ἰωάννην κ. τ. λ.,* die nicht ohne Härte durch eine Rückbeziehung auf *ἐποίησε δώδεκα* v. 14. erklärt werden kann, ist wahrscheinlich durch wörtliche Herübernahme der anakoluthischen Worte aus Luk. 6, 14. entstanden. Einige eschatologische Weissagungen des Matthäus dagegen, denen

der Erfolg zu widersprechen schien, hat Markus in eigenthümlicher Weise abgeändert. *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν,* — sagt Jesus bei der Aussendung der Zwölfe Matth. 10, 23 — *οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραήλ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.* Und wiederum Matth. 16, 28 — *εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.* Die zuerst angeführte Stelle lässt Markus weg, die letztere giebt er in folgender Weise wieder: *εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστηκότων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει* (9, 1.). Das chronologische Verhältniss beider Redactionen liegt in der angeführten Parallelstelle so klar zu Tage, dass jedes weitere Wort überflüssig ist.

Man hat das Fehlen der evangelischen Vorgeschichte bei Markus von manchen Seiten als Merkmal seiner Ursprünglichkeit geltend gemacht. Das wahre Verhältniss ist auch hier vielmehr das umgekehrte. Nicht die Andern haben sie nachträglich hinzugefügt, sondern Markus hat sie, der Spätere, aus Gründen theologischer Reflexion ausgelassen. Um nicht weiter davon zu reden, dass das emphatische *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* (1, 1.), womit Markus beginnt, die Nebenbedeutung absichtlicher Ausschliessung zu haben scheint, dass die gleich vorangestellte Unterscheidung des Menschensohns und Gottessohns (*Ἰησοῦ Χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ θεοῦ*) einer ausgebildeteren dogmatischen Reflexion, als sie den andern Synoptikern eigen ist, angehört [1]), so setzt Markus doch ebenfalls die vaterlose Erzeugung Christi, mithin die synoptische Vorgeschichte, voraus. Spätere Andeutungen in seinem Evangelium lassen hierüber keinen Zweifel übrig (3, 21. 31.: *καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γάρ, ὅτι ἐξέστη. — Ἔρχονται οὖν ἡ μήτηρ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ.* 6, 3.: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς Μαρίας, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου κ. τ. λ. — καὶ οὐκ εἰσὶν αἱ ἀδελφαὶ αὐτοῦ ὧδε πρὸς ἡμᾶς;*).

1) Ich verweise auf die treffenden Bemerkungen Schnitzer's in der Rec. der Bauer'schen Synoptiker, Hall. A. L. Z. 1842, Januar. Nro. 3. ff.

Ist aber Markus mit der Thatsache — oder, wie die Vertheidiger des Urevangelisten und Gegner der Vorgeschichte wollen, mit der Idee der jungfräulichen Geburt schon vertraut, so war nicht derjenige der Spätere, der die Genealogieen hinzugefügt hat, die vielmehr noch den Joseph als Vermittler der Davidischen Abstammung Christi voraussetzen, sondern derjenige, der die Idee der göttlichen Erzeugung bis zu ihren negativen Consequenzen ausgebildet, die Genealogieen gestrichen, und das Matthäische: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριάμ; (13, 55.) in der oben angegebenen Weise abgeändert hat. Gegen die Genealogieen bietet Markus auch in anderer Beziehung keine Zufluchtsstätte dar. Ein Evangelist, der zwar nur einmal, aber doch dieses Einemal das Prädikat υἱὸς Δαβὶδ von Christus gebraucht (10, 47,), setzt jenen ganzen Kreis von Anschauungen voraus, aus dem jene genealogische Deduction hervorgegangen ist.

Auch der Schluss des Markus-Evangeliums ist der Hypothese vom Urevangelisten nicht günstig. Bekanntlich steht seine Authentie in Frage. Wilke hält ihn nicht für durchaus unächt, sondern nur für interpolirt; die letzten Verse von 16, 14 an sollen ächt, aber schon v. 8. soll ein späteres Einschiebsel sein (S. 651). Diese Annahme ist so willkürlich, als W.'s ganzes Interpolationensystem. Entweder verdienen die äusseren, handschriftlichen Zeugnisse gegen die Aechtheit des Schlusses Berücksichtigung, dann darf weder schon v. 8. als unächt, noch ein Theil des Folgenden als ächt angesehen werden. Oder legt man, wie W. selbst, kein Gewicht darauf, da die Auslassung eingeständlich durch die exegetischen Schwierigkeiten des Abschnitts veranlasst worden ist, so hat man kein Recht, die missfälligen Stellen nach Willkühr als spätere Einschaltungen auszustossen. Die Gründe, durch die sich Wilke zu diesem Ausweg bewogen fand, sind augenscheinlich. Ist der Schluss ächt, so ist die Abhängigkeit des Markus von den beiden andern über allen Zweifel erhaben, denn der Gebrauch von Ausdrücken und Redeformen, die sich im übrigen Markus nicht finden, wohl aber bei Matthäus oder Lukas an den parallelen Stellen, ferner die Aufnahme von ganz unzusammenstimmenden

Daten kann nur aus einem epitomirenden Verfahren erklärt werden. Ist aber der Abschnitt unächt, so war jene Tafel der gemeinsamen Stücke, die W. als selbstständiges Werk voraussetzt, kein geschlossenes Ganzes, oder war sie es, so erscheint es ganz unerklärlich, wie an einem Evangelium, das zu seiner Zeit als maassgebender Typus der evangelischen Ueberlieferung galt, gerade der Schluss, die Auferstehungsgeschichte, so spurlos hinwegfallen konnte. Ein gefährliches Dilemma. Weit mehr Wahrscheinlichkeit hätte die andere Annahme, dieser Schluss habe von Anfang an gefehlt, und das zweite Evangelium sei nie zum völligen Abschluss geführt worden. Kann hieraus für die andern Synoptiker der Schluss gezogen werden, dass sie in der Darstellung der Auferstehungsgeschichte und hiernach wohl auch im Uebrigen der evangelischen Geschichte selbstständig verfahren, und auf eigenthümlichen Quellen ruhen, so wäre der umgekehrte Schluss vielleicht nicht allzu gewagt, der zweite Evangelist, im Uebrigen der Epitomator der beiden Andern, habe gerade in der Auferstehungsgeschichte, die keine Harmonistik duldet, sich ausser Stande gesehen, sein sonst befolgtes Verfahren durchzuführen. Doch ist diese Annahme nicht nothwendig, denn der Schluss des zweiten Evangeliums ist ohne Zweifel ächt.

Also auch gegen die vorgebliche sprachliche Eigenthümlichkeit des Markus-Evangeliums bildet, wie eben berührt wurde, das Schlusskapitel desselben eine nicht unbedeutende Instanz. Und doch ist es diese Rücksicht, aus welcher Wilke eine secundäre Formation desselben in Abrede zieht. »Wäre das Evangelium Marci,« sagt er, »ein Auszug aus den Andern, so müsste er sich auch ihre Eigenthümlichkeiten angeeignet haben. Diess ist aber keineswegs der Fall. Weit gefehlt, dass er von den Andern entlehnte, was ihnen gehört, bricht er vielmehr, sobald dieses zum Vorschein kommt, die Uebereinstimmung mit ihnen ab« (S. 431 ff.). Allein was ist das Eigenthümliche der Andern in Ausdruck und Satzbau? Eben diess, was Markus nicht hat. Und was ist das Eigenthümliche des Markus? Was allen Dreien gemeinsam ist (S. 457). Die ganze Argumentation bewegt sich in offenbarem Zirkel. Man darf nur

nachlesen, welche Zufälligkeiten der Schreib- und Darstellungsweise von Wilke aufgeführt werden als charakteristisch für's erste und dritte Evangelium, um sich zu überzeugen, dass er eben nur das als specifische Eigenthümlichkeit aufführt, wofür er in Markus kein Beispiel aufgefunden hat. Und wäre es auch wahr, dass Markus die Eigenheiten seiner Nebentexte nicht theilte: nun wohl, es steht einem Auszug gut an, farblos zu sein. Gerade der Umstand, dass Markus nicht etwa nur die Eigenthümlichkeiten seiner Seitentexte nicht hat, sondern überhaupt keine hervorstechende Eigenthümlichkeit, weder in theologischer noch in sprachlicher Beziehung, zeugt am lautesten gegen seine vorausgesetzte Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit. Umgekehrt erscheint bei Matthäus, wenn sein Evangelium in Abhängigkeit vom zweiten Evangelisten entstanden ist und eigentlich nur den durch Einschaltungen erweiterten Markus darstellt, die Eigenthümlichkeit seines Charakters befremdlich. Wie ist es denn denkbar, dass dieser Interpolator des Markus eine gewisse Anzahl von Eigenthümlichkeiten, von »charakteristischen Merkmalen seiner Schreibart« besessen, und in der Abfassung seines Evangeliums eben nur diess beabsichtigt haben sollte, sie in den Markustext hineinzukorrigiren? Wie viel leichter erklären sich solche wiederkehrende Stylgewöhnungen und methodische Abweichungen in der Diktion durch die Annahme einer Uebersetzung aus einem fremden Idiom? Nicht minder unzusammenstimmend ist es, wenn W. das Markusevangelium um seiner Ebenmässigkeit, seiner Harmonie willen belobt (S. 565. 670). Als ob nicht auch diess den Standpunkt eines spätern Bearbeiters beurkundete, der die historischen Materialien schon gesammelt vor sich hat und in seiner Bearbeitung derselben neben den historischen auch künstlerische Rücksichten nehmen kann.

Endlich soll die Annahme einer Compilation von Seiten des Markus an der historischen Vollständigkeit dieses Evangeliums scheitern. Das Gemeinschaftliche der drei Referenten, also gerade das, was das Markusevangelium konstituirt, soll das Wesentliche, ihre Abweichung das Unwesentliche sein (S. 297. 327). Ich will nichts gegen die Behauptung selbst sagen, obwohl auch gegen sie Manches einzuwenden wäre, wie denn z. B.

das lehrhafte Element bei Markus auffallend zurücktritt; allein warum sollte es denn etwas so Widersprechendes sein, dass ein Epitomator eine geschickte Auswahl trifft? Warum sollte ein guter Auszug eine Unmöglichkeit sein?

Der bisherige Verlauf unserer Untersuchung konnte uns überzeugen, dass das Mittel einer logischen Textvergleichung wenig geeignet ist, ein sicheres und entscheidendes Endergebniss herbeizuführen. Um so mehr müssen wir uns wundern, dass W. bei der Durchführung seiner Hypothese die historischen Zeugnisse über die Ursprünglichkeit und das Verwandtschaftsverhältniss der synoptischen Evangelien so ganz ausser Augen gelassen, ja nicht einmal so weit berücksichtigt hat, als es nöthig war, um den Widerspruch wegzuräumen, in welchem sie mit seiner Hypothese stehen.

Natürlich ist es zuerst das Zeugniss des Papias, welches unsere Aufmerksamkeit in dieser Beziehung in Anspruch nimmt. Seine Worte: *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* (ap. Eus. H. E. III, 39) sind bekanntlich von sehr zweifelhafter Anwendbarkeit auf das zweite Evangelium, sie lassen vielmehr schliessen, der jetzige Markus, auf den der Vorwurf nicht zutrifft, es fehle ihm an einer bestimmten Zeit- oder Sachordnung, sei mit dem Markus des Papias keineswegs identisch. Umgekehrt giebt Baur[1]) der angeführten Stelle eine Erklärung, wornach sich das Zeugniss des Papias auf kein anderes Markusevangelium beziehen würde, als auf das unsrige. Indem er bemerklich macht, dass in den nachfolgenden Worten: *οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν* durch *ἔνια γράψας* dasselbe gesagt werden solle, was zuvor durch *οὐ τάξει ἔγραψεν* ausgedrückt sei, so zieht er hieraus die Folgerung, dass auch jenes *οὐ τάξει ἔγραψε* nicht den Sinn habe, als ob Markus die Reden des Herrn, oder die *λεχθέντα* und *πραχθέντα*, die er zum Inhalt seines Evangeliums machte, nicht in der gehörigen Zeit- und Sachordnung zusammengestellt hätte, sondern nur darauf

1) Rec. v. Weisse's evang. Gesch. Berl. Jahrb. 1839. Febr. S. 175 ff.

sich beziehe, dass er jedes einzelne Stück dieser Art für sich nicht vollständig, in seinem ganzen Zusammenhang und Context (seiner *τάξις* oder *σύνταξις*) gegeben habe, so dass mit der fraglichen Bezeichnung nichts Anderes gemeint sei, als die bekannte epitomirende Weise des Markus, die ihn besonders in den Reden des Herrn so charakteristisch von Matthäus unterscheide. Für den historischen Werth der angeführten Notiz selbst aber sei aus der Charakteristik des Papias nicht der günstigste Schluss zu ziehen, indem in dem Zeugniss des kleinasiatischen Kirchenlehrers sich kaum etwas Anderes erkennen lasse, als eine Apologie dieses Evangeliums, wie besonders aus der wiederholten Versicherung zu ersehen sei, Markus habe alle seine Sorgfalt darauf verwandt, das von Petrus Gehörte auf's Treueste wiederzugeben; denn in der Gewissenhaftigkeit und dem treuen Gedächtniss des nur an die Vorträge des Apostels sich haltenden Markus habe die judenchristliche Parthei, der auch Papias angehört, einen Entschuldigungsgrund für den Mangel des apostolischen Ursprungs und die Dürftigkeit seines Inhalts gefunden. Ich wage dieser Deutung des papianischen Zeugnisses nicht zu widersprechen, obwohl die Notiz, das Markusevangelium sei aus den Vorträgen des Petrus entstanden, leicht auf einen andern Charakter desselben schliessen lassen könnte. Denn wenn Petrus nach der Schilderung des Papias die Reden des Herrn nicht in ihrem ganzen Zusammenhange gegeben, sondern nur bald da, bald dort, wie der Zweck seines Vortrags es mit sich brachte, einzelne Reden und Aussprüche Christi eingeflochten hat (*πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ᾽ οὐχ ὥσπερ σύνταξιν ποιούμενος τῶν κυριακῶν λόγων*), so lässt sich hieraus die mit den andern Synoptikern im Wesentlichen einstimmige Anordnung des Markus schwer begreifen; wir sollten entweder eine Spruchsammlung nach Art der matthäischen Bergpredigt, oder, wenn Markus als *ἑρμηνευτὴς Πέτρου* die Vorträge selbst aufgezeichnet hat, ein Werk in der Art der clementinischen Homilieen erwarten. Gerade der Gegensatz, welchen das Prädikat *οὐ τάξει* gegen das *ἀκριβῶς* bildet, scheint darauf hinzudeuten, dass unter dem ersten nicht die Vollständigkeit des Details, sondern die Anordnung

und Composition des Ganzen verstanden ist, und es mag desshalb die Vermuthung erlaubt sein, ob unter jener von Markus nach den Vorträgen des Petrus verfassten Schrift nicht vielleicht das κήρυγμα Πέτρου, dieses uralte[1]), noch vom alexandrinischen Clemens und dem Gnostiker Herakleon als authentisch citirte Dokument[2]), auf welches die Beschreibung des Papias vollkommen zutrifft, gedacht werden müsse. Wie dem jedoch sein mag, die verhältnissmässig so frühe Bezeugung des Markusevangeliums durch Papias ist dem zweiten Evangelium mehr scheinbar, als in Wahrheit günstig.

Der weitere Satz der Wilke'schen Hypothese, die beiden grösseren Evangelien seien aus dem griechischen Text des Markus durch Interpolation entstanden, ist nicht minder unverträglich mit der alten und wohlverbürgten Ueberlieferung, Matthäus habe sein Evangelium zuerst[3]), und er habe es hebräisch geschrieben. Es ist keineswegs nur die »Papiassage«, auf welcher diese Ueberlieferung ruht, auch Irenäus, auch Origenes, auch Eusebius nach älteren von Papias ganz unabhängigen Ueberlieferungen[4]), auch Hieronymus nach eigenen Forschungen[5]) bestätigen sie. Diese Ueberlieferung ist aber noch in anderer Beziehung bedeutungsvoll. Um auf's Hebräerevangelium hier nicht näher einzugehen, obwohl es keinem Zweifel unterliegt, dass der hebräische Matthäus mit jener ältesten Evangelienurkunde in der nächsten Verwandtschaft stand, was ebenfalls auf eine verhältnissmässig weit höhere Ursprünglichkeit des Matthäus schliessen lässt, — so geht wenigstens der palästinensische Ursprung des Matthäusevangeliums aus der in Rede stehenden Tradition hervor. Das Markusevangelium aber ist, wie die Erklärung palästinensischer Oertlichkeiten, jüdischer Sitten und Gebräuche zeigt, nicht in Judäa, sondern — was ebenfalls schon der auffallend häufige Gebrauch lateinischer Wörter, lateinischer

1) Credner, Beiträge I, 349.
2) A. a. O. 78. 350 ff.
3) Die Stellen bei de Wette Einl. in's N. T. §. 97. Anm. f.
4) Die Stelle bei de Wette, Einl. in's N. T. §. 73. S. 101.
5) Die Belegstellen bei de Wette §. 97. S. 146. Credner, Einl. I, 90.

Amts- und Münznamen, latinisirender Redensarten [1]) erkennen lässt, und was auch die kirchliche Ueberlieferung sehr bestimmt versichert, in Rom entstanden. Diese Thatsache allein, mit den anderweitigen Daten, die uns über die Geschichte des ältesten Christenthums geblieben sind, zusammengehalten, lässt es als ungleich wahrscheinlicher erscheinen, dass das palästinensische Evangelium dem römischen vorangegangen ist, als umgekehrt. Merkwürdig, aber der Wilke'schen Hypothese keineswegs günstig ist auch der Umstand, dass die ältesten evangelischen Citate in ausserkanonischen Schriften fast durchgehends den Matthäus, bisweilen den Lukas, nie aber das Markusevangelium ausschliesslich voraussetzen. So, ausser dem Hebräerevangelium, dessen Fragmente, soweit sie sich noch herstellen lassen, mit dem letztgenannten Evangelium allein nie zusammenstimmen, namentlich auch Justin, der, so oft er auch mit Matthäus und Lukas harmonirt, doch mit Marcus nirgends zusammentrifft, denn die Eine flüchtige Notiz, die er mit ihm gemein hat, die Erwähnung des Namens *Βοανεργὲς* (Dial. c. Tryph. 333. vgl. Marc. 3, 17), hat er wie so manches Andere, was in unseren Synoptikern nicht mehr nachgewiesen werden kann, aus den *ἀπομνημονεύματα Πέτρου* [2]), die er für das fragliche Citat aus-

1) Ein Verzeichniss derselben bei Credner, Einl. 1, 104. Zu den latinisirenden Redensarten kann noch hinzugefügt werden: *γλώσσαις καιναῖς (novis = inusitatis linguis) λαλεῖν.* 16, 17.

2) Ich kann nicht umhin, bei dieser Gelegenheit auf eine Frage zurückzukommen, die, an sich von Interesse, namentlich auch für die Markushypothese entscheidend wäre. Bekanntlich hat Credner aus den Worten Justin's Dial. c. Tryph. 333. Col.: *καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν (Ἰησοῦν Χριστὸν) Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργὲς κ. τ. λ.* den Schluss gezogen, Justin habe die *ἀπομν. Πέτρου* benützt. Andere dagegen, z. B. de Wette, Einl. S. 84. 85. wollen das fragliche *αὐτοῦ* grammatisch auf *Χριστὸς* zurückbezogen wissen. Allein da der zu *ἀπομνημονεύματα* gesetzte Genitiv nach Analogie der gewöhnlichen justinischen Citationsformel: *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* Apol. II, 98. Dial. c. Tryph. 328. 331. 332. 333. 334 aktiven, nicht pas-

drücklich als Quelle angiebt, entlehnt. Nur in der Kürze möge noch angeführt werden, dass unsere schon oben begründete Behauptung, Markus habe die Geburt- und Kindheitsgeschichte gekannt, aber ausgelassen, ebenfalls im Hebräerevangelium ihre Bestätigung findet. Denn Hegesipp, der nur das Hebräerevangelium, diese älteste evangelische Urkunde, benützte, thut des Herodes und seines feindseligen Verhältnisses zum Christenthum Erwähnung (ap. Eus. H. E. III, 20. vgl. IV, 22).

Das Verwandtschaftsverhältniss der synoptischen Evangelien wird ein wohl nie völlig aufzuklärendes Problem bleiben. Obwohl alle vorhandenen Daten auf die Priorität des Matthäus, die Abhängigkeit des Markus hinauslaufen, so ist doch eine erschöpfende Darlegung dieser Verhältnisse, die Nachweisung der eigenthümlichen Quellen, die Jedem zu Gebot standen, und der eigenthümlichen Grundsätze, nach denen er sie benützte, die Festsetzung der Abfassungszeit so lange eine Unmöglichkeit, als uns nur die Synoptiker selbst, und nicht die älteren von ihnen benützten Evangelienschriften und Aufzeichnungen vorliegen. Es wäre ganz verkehrt, die Unzulänglichkeit der Kritik in dieser Beziehung nicht anzuerkennen, sondern die grösstmögliche Bestimmtheit des kritischen Resultats, die oft nur eine verhältnissmässig grössere Einseitigkeit des Beobachtens und Dreistigkeit des Aburtheilens ist, für ein Kriterium der gefundenen Wahrheit zu halten. Der einzige Weg, auf welchem in die verwickelte Frage einiges Licht gebracht werden kann, ist eine Zusammenstellung der synoptischen Evangelien mit jenen Verhältnissen und Controversen, in welchen sich, wie wir aus anderweitigen Daten wissen, die älteste christliche Kirche be-

siven Sinn hat, so wird die Credner'sche Interpretation wohl Recht behalten müssen. Das Evangelium Petri aber ist eine auch durch anderweitige Anführungen bekannte Redaktion des Hebräerevangeliums. Hieraus würde folgen, dass Justin das Markusevangelium, das später bekanntlich ebenfalls mit dem Namen des Petrus in Verbindung gebracht wurde, überhaupt gar nicht gekannt hat. Ohnedem hätte, beiläufig gesagt, Wilke kein Recht, sich auf das fragliche justinische Citat zu berufen, da er die citirten Worte in beliebter Weise für ein in den Markustext gekommenes Glossem erklärt.

wegte. Das Verhältniss des Christenthums zur alttestamentlichen Oekonomie, namentlich zum mosaischen Gesetz, und die Stellung der Gemeinde zu den Heiden waren die beiden Hauptfragen, welche die nachapostolische Zeit, noch tief in's zweite Jahrhundert hinein, beschäftigten; und gerade zu diesen Fragen, zu den kirchlichen Richtungen und Controversen, die daraus entstanden waren, verhalten sich die synoptischen Evangelien in einer so eigenthümlichen Weise, dass sich hieraus ihre Zeitstellung mit annähernder Gewissheit erkennen lässt.

In der engsten Beziehung auf diese kirchlichen Verhältnisse, die hier nicht weiter auseinandergesetzt zu werden brauchen, steht die Ueberlieferung von einem unmittelbaren petrinischen und paulinischen Einfluss auf die Abfassung des zweiten und dritten Evangeliums. Aus dem Bestreben der Sage, den Apostel Petrus dem Paulus theils zur Seite zu setzen, theils ihm noch einen gewissen Vorzug zu vindiciren, gieng auch die erwähnte Tradition hervor, welche dem paulinischen Evangelium, dem Lukas, auch ein petrinisches, den Markus an die Seite setzt[1]). Baur hat hieraus die weitere Folgerung gezogen, nicht blos der Ursprung dieser Sage, sondern der wirkliche Ursprung des Markusevangeliums selbst sei in diesen Verhältnissen zu suchen[2]). Mit dieser Annahme stimmt allerdings so manche anderweitige Notiz der kirchlichen Ueberlieferung, manche Eigenthümlichkeit des Evangeliums selbst, z. B. die Weglassung der Geburt- und Kindheitsgeschichte, sowie endlich sein Abhängigkeitsverhältniss von beiden andern Synoptikern gut zusammen. Allein für Petrus selbst, wenn man auch eine häufigere Erwähnung dieses Apostels hat wahrnehmen wollen[3]), zeigt sich doch keine bemerkliche Vorliebe. Der harte Tadel ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ (Marc. 8, 33) wird nicht gemildert, und die vorangegangene Seligpreisung (μακάριος εἶ Σίμων κ. τ. λ.) und Hochstellung

1) Vgl. Baur, der Apostel Petrus in Rom. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1831, 4, 185 f. Daher auch die Stellung beider im Kanon; denn wenn Paulus und Petrus gemeinschaftlich auftreten, hat der Letztere den Vortritt.

2) Baur, Pastoralbriefe S. 100 f.

3) Schott, Isag. §. 27. Not. 3.

des Apostelfürsten (ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ κ. τ. λ. Matth. 16, 17 ff.), die jenem Tadel hätte die Wage halten können, wird sogar ausgelassen. Ueberhaupt hat das Evangelium des Markus nicht in eben dem Maasse specifisch-petrinische Elemente, als dasjenige des Lukas paulinische enthält. Aber das petrinisch-katholische Evangelium bleibt es, wenn es auch zunächst einem andern als dem rivalisirenden Partheiinteresse seinen Ursprung verdanken sollte. Dieser sein katholischer Charakter ist namentlich in der Haltung erkennbar, die es sich den Zeitgegensätzen gegenüber giebt. So wird der entschiedene Ausspruch Christi von der ewigen Gültigkeit des Gesetzes, den Matthäus (5, 18) und in einer anderen Verknüpfung auch Lukas hat (16, 17), weggelassen. Der Befehl in der Instruktion der Zwölfe: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰςέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ Matth. 10, 5. 6. fällt aus, sicher aus Absicht, da die Darstellung des Markus vor wie nach mit derjenigen des Matthäus parallel fortläuft. Die ähnlich lautende Erklärung Christi an das kananäische Weib: οὐκ ἀπεστάλην, εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ Matth. 15, 24 wird gleichfalls, obwohl sie offenbar in die ursprüngliche Textur der Erzählung gehört, und kaum vermisst werden kann, ausgelassen und der darauf folgende ebenso bestimmte Satz: οὐκ ἔστι καλὸν, λαβεῖν τῶν ἄρτων τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις durch ein vorangestelltes ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα Marc. 7, 27 gemildert: nicht die Ausschliesslichkeit, nur die Priorität des Heils soll den Juden vorbehalten sein. Gleicherweise wird am Schlusse des Evangeliums ausdrücklich hervorgehoben: ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ. Marc. 16, 20 [1]). Dass endlich Markus das

1) Es kann hiebei auch auf das Verhältniss von Marc. 11, 17 zu den parallelen Stellen aufmerksam gemacht werden. Matthäus und Lukas haben: γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται. ὑμεῖς δ' αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν. Markus dagegen: — οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, ὑμεῖς δὲ κ. τ. λ. Credner, Einl. in's N. T. I, 110. Doch könnte diese Eigenthümlichkeit des Markus auch nur im Interesse einer sorgfältigeren Citation ihren Grund haben.

Wort *νόμος*, in der Bedeutung mosaisches Gesetz, durchgehends vermeidet, und nur einmal, in höchst auffallendem Contrast mit Matthäus, einer alttestamentlichen Stelle zur dogmatischen Beweisführung sich bedient [1]), ist auch schon von Andern bemerklich gemacht worden. Nicht minder bezeichnend ist aber auf der andern Seite auch das Verhältniss, das sich der zweite Evangelist zu dem andern Gegensatz, demjenigen der paulinischen Denkweise giebt. Wie er die jüdisch-partikularistischen Elemente des Matthäus theils durch Auslassungen, theils durch beigefügte Milderungen abzuscheiden oder unschädlich zu machen gesucht hatte, so nicht minder auch die specifisch-paulinischen Stücke des dritten Evangeliums. Er hat keines derselben aufgenommen. Selbst manches Antijüdische des Matthäus hat er — ob absichtlich oder zufällig, kann allerdings nicht durchgehends mit Sicherheit bestimmt werden — übergangen. Aus der Rede des Täufers fehlt die geringschätzige Aeusserung gegen die Abrahamssöhne (Matth. 3, 9. Luc. 3, 8). Aus der Rede Christi gegen die Synedristen ist eine an die paulinischen Stücke des Lukas anklingende Parabel, worin den bussfertigen Zöllnern der Vortritt vor den selbstgerechten Pharisäern eingeräumt wird, Matth. 21, 28—32, ausgelassen. Auch der Hauptmann von Kapernaum, sammt der Versicherung Christi: *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον* und seiner Drohung: *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον* (Matth. 8, 10—12), wird übergangen. Ebenso ist aus einer Parabel, die Markus fast wörtlich aus Matthäus herübergenommen hat, der Schlussatz des Letztern weggelassen: *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασ. τ. θ. καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς.* Matth. 21, 43. Der eigenthümliche Charakter und die principielle Stellung des zweiten Evangeliums lässt sich aus dem Angegebenen annähernd bestimmen. Der Evangelist hat die Tendenz, Alles dasjenige, was nach irgend

1) Und selbst diese Eine Stelle fällt weg, sobald man den eigentlichen Anfang des Evangeliums mit V. 4 setzt und V. 1—3 als apologetische Bemerkung fasst in Betreff des Anfangs der evangelischen Geschichte, welche Markus erst mit dem Auftreten des Täufers beginnen lässt. Vgl. Credner, Einl. in's N. T. I, 111.

einer Seite, was Judenchristen oder Heidenchristen anstössig sein könnte, was in den Gegensatz der ἔθνη und des λαὸς θεοῦ eingreift, auszuscheiden, alles Differentielle und Controverse zu übergehen, Alles, was für einen Principienstreit Moment haben könnte, zu vermeiden. Wie schon die Auswahl, die er als Epitomator befolgte, die Bevorzugung des Thatsächlichen vor dem Lehrhaften, Theoretischen, Principiellen, erkennen lässt, will er sich auf Festhaltung und Voranstellung dessen, was als die gemeinsame Mitte der Gegensätze betrachtet werden konnte, beschränken. Die ἕνωσις τῆς ἐκκλησίας [1]), die Durchführung und Verwirklichung der μία πίστις, die Aufhebung der Scheidewand zwischen Juden und Heiden durch die neue von Christus begründete Epoche des Judenthums (Hom. III, 19), die Herstellung eines einigenden Mittelpunkts, der diesem Universalismus zugleich innere Kraft und Festigkeit geben könnte [2]), — diess war ja die Grundidee des späteren mit dem Paulinismus sich vermittelnden Judenchristenthums, wie es sich zum Theil auch in den Clementinischen Homilieen darstellt [3]). *In necessariis*

---

1) Hegesipp ap. Eus. H. E. IV, 23. III, 32. Ep. Petr. ad Jac. c. 2. pag. 608. Cotel.

2) Baur, Ursprung des Episkopats S. 138.

3) Mit den Clementinen stellt auch Credner das Evangelium Marci zusammen. Einl. in's N. T. I, 1, 109. Es kann hiebei noch auf folgende Berührungspunkte beider aufmerksam gemacht werden. Markus lässt die Vorgeschichte weg: auch die Clementinen haben kein einziges Citat daraus, obwohl jene Redaktion des Hebräerevangeliums, die in den Händen Justin's und Hegesipp's war, die Vorgeschichte enthielt. (Hiezu sind namentlich die Bemerkungen Baur's über die Frage zu vergleichen, ob die Clementinen eine natürliche oder übernatürliche Geburt Christi voraussetzen, und wie sie sich im letztern Fall den Eintritt des Propheten der Wahrheit in das menschliche Leben gedacht haben. Gnosis S. 760.) Ferner: bei Markus nimmt die dogmatische Beweisführung aus dem A. T. eine sehr untergeordnete Stelle ein: die Clementinen bis zum unkirchlichen Extrem fortgehend, sprechen der alttestamentlichen Prophetie allen Offenbarungscharakter ab und behaupten geradezu, die Propheten hätten sich vielfach geirrt und die Wahrheit nicht erkannt (Hom. III, 53. Credner, über Essäer und Ebioniten in Winer's Zeitschrift I, 261 f. 233 f.). Mit dieser Verwerfung der sinn-

unitas, in dubiis libertas — diese augustinische Formel, zwar einer weit späteren Zeit angehörig, aber nicht minder auch auf

---

lichen Messiaserwartungen und eines irdischen Messiasreichs hängt es zusammen, wenn sie die Behauptung, Jesus sci ein Sohn Davids, als irrigen jüdischen Wahn darzustellen sich bemühen (Hom. XVIII, 13. dazu Theodoret. fab. haer. I, 20: *Τατιανός τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον, τάς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δείκνυσιν*). Auch hiefür liefert Markus eine Parallele. Er hat das von Matthäus mit Vorliebe gebrauchte *υἱὸς Δαβὶδ* durchgehends, mit Ausnahme einer einzigen Stelle (10, 47) die unter diesen Umständen nur als Inkonsequenz erscheinen kann, ausgemerzt. Mit der Ansicht der Clementinen vom Pentateuch (Credner a. a. O. 256 ff.) und von dem Opferkultus (Credner S. 305. auch das Hebräerevangelium enthielt den Ausspruch Christi: *ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή* Epiph. Haer. XXX, 16, wogegen die Ebioniten des Hebräerbriefs noch am jüdischen Tempeldienst hiengen, Hebr. 9, 9. 23.) kann aus dem Evangelium Marci die durchgängige Vermeidung des Wortes *νόμος* in der Bedeutung: mosaisches Gesetz, und die ausdrückliche Missbilligung der *ὁλοκαυτώματα* und *θυσίαι* (12, 33. 34, eine Stelle, die Markus allein hat) verglichen werden. Ueber die Christologie des Markus bemerkt de Wette (in der so eben erschienenen vierten Auflage seiner Einleitung in's N. T. S. 132): sie neige sich zum Doketismus; er findet nämlich in der Begründung des Ausrufs des Centurio: *ὅτι οὕτως κράξας ἐξέπνευσε*, und in der Verwunderung des Pilatus über den frühen Tod Jesu (15, 44) die Vorstellung eingeschlossen, dass dieser Tod nicht ein natürlicher, und wo nicht ein scheinbarer, doch ein freiwilliger gewesen sei. Ich lasse die Richtigkeit dieser Behauptung dahingestellt, lege auch wenig Gewicht auf die Angabe des Irenäus, die Doketen hätten sich des Markusevangeliums vorzugsweise bedient (adv. haer. III, 11, 7. pag. 190. Mass.: *qui autem Jesum separant a Christo, et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Jesum dicunt, id quod secundum Marcum est, praeferunt evangelium)*, rechnet man aber die Weglassung der Vorgeschichte hinzu, so bieten diese Wahrnehmungen bei dem eigenthümlichen Verhältniss der Clementinischen Homilieen zum Doketismus (vgl. Baur a. a. O.) nicht uninteressante Vergleichungspunkte dar. Merkwürdig ist dabei nur das Eine, dass das Markusevangelium in den Clementinen nicht ein einziges Mal citirt wird.

die Zeiten der werdenden Kirche zutreffend [1]), charakterisirt am entsprechendsten das neutrale, aller Eigenthümlichkeit, aller Charakterbestimmtheit entbehrende zweite Evangelium.

II.

Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker von Bruno Bauer Erster Band, XXIV und 416 S. Zweiter Band, 392 S. Leipzig bei Otto Wigand. 1841. Dritter Band (mit dem Titel: Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes), 341 S. Braunschweig bei Friederich Otto. 1842.

Die Bauer'sche Evangelien-Kritik ist nach ihren historisch-kritischen Voraussetzungen auf die Ergebnisse der Wilke'schen Untersuchung gebaut. Dass Markus der Urevangelist, dass Lukas eine Ueberarbeitung und Erweiterung des Markus, Matthäus ein schriftstellerisches Produkt aus Beiden sei, wird weniger erst bewiesen, als aus dem Werke dieses Vorgängers, »dessen Angedenken unsterblich sein wird,« (I, Vorr. xi) herübergenommen. Aber indem Bauer die »Entdeckung« seines Vorgängers, die Priorität des Markus, mit ihm gemein hat, geht er doch zugleich in seinen Folgerungen weit über diesen hinaus. Hatte Wilke das Evangelium Marci zwar als Erzeugniss schriftstellerischer Berechnung, als künstliche Composition dargestellt, aber als historisches Dokument nicht näher in Untersuchung gezogen, sondern vielmehr ungewiss gelassen, ob nur die Formgebung dem Evangelisten, der verarbeitete Stoff dagegen der mündlichen Ueberlieferung angehörte, so hat Bauer den weitern entscheidenden Schritt gethan, mit der Form zugleich das Gegebensein des Inhalts in Frage zu stellen. Er hat das ganze Urevangelium, auch das angeblich Positive und Historische in ihm, als schriftstellerisches Erzeugniss, als freie Schöpfung des Selbstbewusstseins aufzufassen und zu erweisen

---

1) Vgl. z. B. Tit. 3, 8 ff.: — *περὶ τούτων βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι, ἵνα φροντίζωσι καλῶν ἔργων προΐστασθαι οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ. Ταῦτά ἐστι τὰ καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις, μωρὰς δὲ ζητήσεις καὶ γενεαλογίας καὶ ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς* (offenbar Controversen über die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes) *περιΐστασο· εἰσὶ γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι.*

gesucht. In dieser Durchführung des schriftstellerischen Princips, des schöpferischen Selbstbewusstseins liegt aber zugleich nach Bauer — I, Vorr. xv — die letzte Kritik der Traditionshypothese, auch in derjenigen Form, in welcher sie zuletzt noch von Strauss zu Grunde gelegt und durchgeführt worden war. Das Problem des historischen Christenthums ist gelöst, das unendliche Selbstbewusstsein, nach langer Selbstentfremdung, in seine Heimath wieder eingeführt.

Ein grosses Wort. — Was man uns in der letzten Zeit mit lästiger Aufdringlichkeit bis zum Ueberdrusse angepredigt hat, in diesem Buche sei die Kritik zum letzten Abschlusse geführt, der Hyder der Traditionshypothese das letzte Haupt abgeschlagen, die Apologetik siegreich bezwungen und die Philosophie des Selbstbewusstsein zu ihrem endlichen Rechte durchgefochten worden, — es wäre nicht zu viel gesagt, wenn das, was als Resultat historischer Kritik sich giebt, auch als ein auf historischem Wege Gewonnenes sich bewährte. Allein es ist dem nicht so. Jener improvisirte Gegensatz gegen die Traditionshypothese, der mit ermüdender Gleichförmigkeit durch die ganze evangelische Geschichte hindurch verfolgt wird, ist ein apriorisch construirter und zur historischen Untersuchung mitgebrachter, nicht ein dem vorliegenden historischen Material abgezogener. So sehr der Verf. »der Kritik der Synoptiker« seinen theologischen Standpunkt geändert haben mag: Eines hat er aus seiner Periode des Dogmatismus in seinen jetzigen Kriticismus mit hinübergebracht, den Mangel alles geschichtlichen Sinns, die völlige Unfähigkeit, historische Probleme als historische aufzufassen und zu verstehen.

Das Verhältniss seiner eigenen Hypothese zur Traditionshypothese bestimmt Bauer als den Gegensatz zwischen der Philosophie des Selbstbewusstseins und der Philosophie der Substanz. »Die Traditionshypothese ist mysteriös, weil sie im Standpunkt der Substanz wurzelt, denn die Ueberlieferung in dieser Form der Allgemeinheit, welche noch nicht die wirkliche und vernünftige Bestimmtheit der Allgemeinheit erreicht hat, die nämlich nur im Selbstbewusstsein, in dessen Einzelnheit und Unendlichkeit zu erreichen ist, ist nichts als die Substanz,

die aus ihrer logischen Einfachheit herausgetreten ist und als die Macht der Gemeinde eine bestimmte Form der Existenz angenommen hat. Mysteriös ist diese Ansicht, weil sie in jedem Augenblick, wenn sie den Process, welchem die evangelische Geschichte ihren Ursprung verdankt, erklären und zur Anschauung bringen will, immer nur den Schein eines Processes hervorbringen kann, und die Unbestimmtheit und Mangelhaftigkeit des Substantialitäts-Verhältnisses verrathen muss. Sie ist mysteriös, weil sie tautologisch ist. Der Satz: »die evangelische Geschichte habe in der Tradition ihre Quelle und ihren Ursprung, setzt zweimal dasselbe: »»die Tradition«« und »»die evangelische Geschichte««; setzt beides allerdings auch in Verhältniss, aber sagt uns nicht, welchem inneren Process der Substanz die Entwicklung und Auslegung derselben ihren Ursprung verdankt. Dieser Satz kann aber auch nicht das Problem lösen; denn die Substanz »»ist«« ihre Attribute und Moden, und die Tradition »»ist«« von vornherein die evangelische Geschichte (I, Vorr. vi, vii).«

Um das Verhältniss beider Hypothesen klar zu machen, bedurfte es nicht der Herbeiziehung philosophischer Kategorien. Es ist mit nichten der Gegensatz zweier philosophischer Standpunkte, der sich in ihnen reflektirt, es ist überhaupt kein Gegensatz der Principien, sondern nur der historischen Resultate. Nach B. ist der Producent der evangelischen Geschichte dieser »Eine, den die Kirche später Markus genannt hat«, nach Strauss die Vielen, die, namenlos, unter dem Kollektiv-Namen der Gemeinde sich zusammenfassen. Man fragt mit Recht, warum die letztere Annahme mysteriöser sein soll, als die erstere. Ich spreche hier nicht davon, ob die mythische Ansicht an sich in ihrem Rechte sei, oder nicht; diese Frage kann hier überhaupt ganz übergangen werden. Genug, dass die Schriftsteller-Hypothese nicht in besserem Rechte ist. Denn dass dasselbe »unendliche Selbstbewusstsein«, welches in dem Einen schöpferisch wirkte, nicht auch bei jenen Vielen thätig gewesen sei, oder wenigstens nicht in demselben Sinne, wie bei dem Einen, zu dieser Präsumtion hat der Urheber der letztern

schlechterdings keinen Grund. Es ist nur ein Unterschied der Personenzahl, nicht der Sache.

Will aber B. gerade die Einzelheit des schöpferischen Schriftstellers urgiren, als ob gestaltende zeitbewegende Ideen schlechterdings nur individuelle Gedankenthaten und nicht allgemeine geistige Processe sein könnten, — eine Voraussetzung, bei der der geistige Fortschritt der Menschheit als Zufall, höchstens als Produkt einer Wahrscheinlichkeitsrechnung erschiene, — so mag er diess thun, aber dann aufhören, sich auf die Höhe seines philosophischen Standpunkts etwas zu gute zu thun; denn die weltgeschichtlichen Erscheinungen als die substanziellen Thaten des allgemeinen Geistes, Individuen, Zeitalter und Völker als Gefässe und Träger der Idee, als Organe der geheimnissvoll treibenden und gestaltenden Macht der Geschichte aufzufassen, — es ist fast trivial, nur daran erinnern zu müssen, — diess ist eben der Fortschritt, dessen die Philosophie des Absoluten gegenüber der der Geschichtsbetrachtung der Subjektivitätsphilosophie sich rühmt. Nirgends weniger, als bei religiösen und künstlerischen Hervorbringungen, hat die individuelle Reflexion — Reflexion aber und nichts als Reflexion ist, wie wir weiter unten sehen werden, jenes »unendliche Selbstbewusstsein« des schöpferischen Evangelisten, — sich wirksam gezeigt.

Doch, hievon vorerst abgesehen, was gewinnt B., indem er den Process, welchem die evangelische Geschichte ihren Ursprung verdankt, erklären und zur Anschauung bringen will, durch die Unterstellung jenes Einen? Ist der fragliche Process nur um das Mindeste weniger mysteriös geworden? Wäre er es, wären wir jetzt in Stand gesetzt, in die Gedankenwerkstätte des Urevangelisten einen Blick zu werfen, könnten wir seine Produktion der evangelischen Geschichte von ihrer Entstehung, ihren embryonischen Anfängen bis zur vollständigen Herausbildung begleiten, psychologisch erklären, aus den gegebenen historischen Verhältnissen beleuchten, — so wäre der Fortschritt, welchen die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten über die Traditionshypothese hinaus gethan, allerdings ein dankenswerther, allein doch immer nur ein historischer, kein philoso-

phisch-principieller. Allein alles das, was wir so eben hypothetisch angenommen haben, ist in Wirklichkeit nicht der Fall. Der Process ist so unklar als zuvor. Die Ideen, in welchen die evangelischen Berichte wurzeln, führt auch Bauer auf die Erlebnisse der Gemeinde, das Material und oft auch die Ausdrucksweise derselben auf das A. T. zurück. Es ist also für den Entstehungsprocess der evangelischen Geschichte nichts gewonnen, wenn aus jenen Vielen der beliebige Eine, »den die Kirche Markus genannt hat«, herausgegriffen und zum Repräsentanten der Vielen gemacht wird. Die Tautologie bleibt. Die schriftstellerische Produktion des Urevangelisten »ist« die evangelische Geschichte.

Das Werden der evangelischen Geschichte hat Bauer der historischen Anschauung nicht näher gebracht, als Strauss. Die Traditionshypothese hatte von Anfang an nicht weiter behauptet, als diess: zwischen den ursprünglichen Thatbestand, von dem nur das Negative sich aussagen lässt, dass er ein anderer war, als der überlieferte, — und die in den Evangelien vorliegenden Berichte fällt eine Bewegung der sagenbildenden Tradition hinein, von der zwar die Motive, die Grundanschauungen, die historischen Ingredienzien, nicht aber der Process selbst nach seinen Einzelheiten und nach den dabei wirkenden Individuen nachgewiesen werden kann. Will B. darum die Traditionshypothese der Unklarheit beschuldigen, — und der Vorwurf ist richtig, aber er ist kein Vorwurf, — so fällt diese Beschuldigung auf seine eigene Theorie zurück. Zwischen die beiden Endpunkte, das ursprüngliche Geschehen und die schriftliche Aufzeichnung fällt auch bei ihm ein unerklärliches Drittes hinein, der Process des Selbstbewusstsein's in jenem »Einen, welchen die Kirche Markus genannt hat.«

Man kann daher nicht genug über die Prätension erstaunen, mit welcher B. die zufällige und unwesentliche, überdiess ganz unhaltbare Modifikation, die er an der Traditionshypothese angebracht hat, zu einem Gegensatz zwischen Transscendenz und Immanenz, Apologetik und Kritik, Orthodoxie und Philosophie aufbläht. »Für die Frage, auf die es doch allein ankommt, wenn wir wissen wollen, wie die evangelische Geschichte und

ihre Darstellung in den Evangelien entstanden sei, ist es gleichgültig, ob man antwortet, die Evangelisten hätten unter der Inspiration des heil. Geistes die gegebene Geschichte niedergeschrieben, oder die evangelische Geschichte habe sich in der Tradition gebildet. Beides ist im Prinzip dasselbe, da es gleich transscendent ist, und die Freiheit und Unendlichkeit des Selbstbewusstseins in gleicher Weise beeinträchtigt« (I, Vorr. VIII). Welchen Begriff hat doch B. von Geschichte und Geschichtschreibung, um solche sinnlose Sätze niederzuschreiben? So wäre also alle Ueberlieferung transscendent? Alle Geschichtschreibung, wenn sie ihren Stoff nicht freischöpferisch aus sich herausspinnt, wie der Urevangelist, beruhte auf einer Transscendenz, die mit der Inspiration des heil. Geistes auf gleicher Linie stünde? Von dem zufälligen Umstand, ob z. B. der Urheber eines Gedichts es selbst schriftlich aufzeichnet, oder ein Anderer nach ihm, der es aus mündlicher Ueberlieferung erhalten hat, sollte das Problem der Immanenz, »die Freiheit und Unendlichkeit des Selbstbewusstseins« abhängen? Gesetzt nun — und Bauer kann fürs Gegentheil keinen entscheidenden Beweis führen — dieser Urevangelist hätte seine Gedanken von einem Andern entlehnt, gesetzt, er wäre nur der Verarbeiter fremder Ideen, das Organ eines fremden »Selbstbewusstseins«, er hätte die Privatarbeiten eines Vorgängers, dem die Kirche nicht ebenso, wie ihm, einen Namen gegeben, benützt? Diese Fragen sind lächerlich, aber sie sind an ihrem Ort, weil an solchen Fäden, solchen Möglichkeiten die ganze erträumte Ueberlegenheit des Bauer'schen Standpunkts hängt. Kurz, so lange Bauer das Recht und das Verdienst seines Buchs auf die Behauptung setzt, es müsse ein einzelnes, bestimmtes, mit Namen zu bezeichnendes »Selbstbewusstsein« als die schöpferische Quelle der evangelischen Geschichte angenommen werden, er aber nicht nachweisen kann, dass dieses schöpferische Selbstbewusstsein gerade dasjenige des Markus, des zweiten Synoptikers, sei, — diess kann er aber so wenig, als die Traditionshypothese die Organe ihrer Tradition näher zu bestimmen weiss — so lange hat er gegen seine Gegner nichts gewonnen, über

den Nebel des Mysteriösen, über den Standpunkt der Transscendenz ist er nicht hinausgekommen.

Wir wissen jetzt, was es heissen will, wenn B. sich selbst als den Vertreter eines ganz neuen Prinzips gerirt, wenn er »die Philosophie des Selbstbewusstseins« gegen »den Standpunkt der Substanz« sicherzustellen vorgiebt (I, Vorr. xv). Die Differenz ist eine secundäre, eine lediglich untergeordnete Frage innerhalb der Traditionshypothese, die Bauer auf abweichende Weise, freilich unhistorisch genug, zu lösen versucht hat.

Innerhalb der Traditionshypothese, sage ich, denn er kann keinen Schritt vorwärts thun, ohne immer wieder auf die Ueberlieferung, auf das in der Gemeinde Gegebene zu recurriren. Dass ein Schriftsteller, mit der Feder in der Hand, nicht eine neue Religion improvisiren, und, wenn auch, dass ein solches schriftstellerisches Produkt nicht als praktische, gemeindebildende Macht wirken könne, scheint auch Bauer gefühlt zu haben. Ueberdiess, um den Process jenes schöpferischen Selbstbewusstseins, dem die evangelische Geschichte ihren Ursprung verdankt, nicht noch unklarer zu machen, als er es in der Traditionshypothese schon ist, muss er aus dem geistigen Zustand, aus den Anschauungen, aus den Erfahrungen der Gemeinde die Elemente seiner Erklärung holen. So erfahren wir denn, dass die Gemeinde es ist, die den Messiasbegriff geschaffen (I, 409 und sonst), dass sie es ist, die »ihre inneren Bewegungen und Erlebnisse, ihre Erfahrungen und Kämpfe in der Versuchungsgeschichte dargestellt hat« (I, 239), dass also »ihr Selbstbewusstsein die Geburtsstätte dieser Erzählung ist« (I, 242), dass »die Erfahrungen der Gemeinde, ihre Ausbreitung in der heidnischen Welt, ihre Leiden und ihr Martyrthum dem Evangelisten den Stoff zur evangelischen Vorgeschichte gegeben hat« (I, 123. 68.), dass »das religiöse Selbstbewusstsein des Urevangelisten den Anstoss zu seiner ersten Erregung von aussen, durch die Kunde von der geschichtlichen Person Christi erhalten hat« (I, 82), dass »die Reizmittel, die ihn zu seinen Produktionen anregten, und die ersten Stoffe, die dazu benützt wurden, wiederum von aussen und sogar durch den allgemeinen Glauben der Gemeinde gegeben waren« (I, 83), dass »er die

allgemeinen Ideen, die ihm aus seinem Lebenskreise zugeflossen sind, zu konkreten Gestalten ausgearbeitet hat« (II, 51), dass »er, in den allgemeinen Process der religiösen Anschauung hineingezogen, seine Geschichte schuf« (I, 123), ja dass er die Heilung des blutflüssigen Weibes aus »der Erinnerung der Gemeinde«, also aus der Tradition, entlehnt hat (II, 125). Wir erfahren, dass »die evangelischen Anschauungen nicht aus prophetischen Vorbildern, sondern aus den inneren Erlebnissen oder Postulaten der Gemeinde entstanden« (I, 177), dass z. B. die Sprüche der Bergpredigt aus der Revolution, in welche die Gemeinde ihre Glieder hineinzog, hervorgegangen sind (I, 340), dass »in der Gemeinde« — »denn wir können nicht bestimmen, wie viel Antheil an der Ausarbeitung desselben dem Lukas zukommt« — »das Gebet des Herrn sich gebildet hat« (I, 362). Ja, wir lesen sogar: »Es kann gefragt werden, ob Lukas selbst erst diese Sprüche gebildet hat, oder ob er sie zum Theil wenigstens in einer Schrift vorfand, die er benutzte. Es kann sein, dass er den Anstoss, der zur Ausarbeitung dieser Pointen führte, aus einer frühern Schrift erhielt; es kann sein, dass sein Vorgänger die Sache ihm schon in einer bestimmteren Gestalt überliefert hatte; aber Niemand kann etwas Gegründetes dagegen beibringen, wenn die Behauptung aufgestellt wird, dass Lukas das Ganze erst geschaffen habe. Wir können darüber natürlich — aber es schadet auch nichts — keine unbedingte Gewissheit erhalten« (II, 51). Es schadet nichts? Als ob nicht an der Entscheidung dieser Frage die Abwehr der Transscendenz, die Rettung des Selbstbewusstseins hienge? Als ob nicht, wenn das historische Material einmal gegeben war, sei's in schriftlicher Aufzeichnung, sei's in mündlicher Ueberlieferung — der Unterschied zwischen beiden ist kein principieller, sondern nur ein untergeordneter historischer — der Traditionshypothese Thür und Thor geöffnet wäre!

Haben die Evangelien, trotz ihres vorausgesetzten rein schriftstellerischen Ursprungs, bereitwillige Aufnahme in der Kirche gefunden, oder vielmehr, um von den Bauer'schen Voraussetzungen aus zu sprechen, haben sie der Kirche erst ihr historisches Bewusstsein und damit ihre wahrhafte Existenz ge-

geben, so kann diess jedenfalls nur geschehen sein, wenn diese Kirche ihr eigenes Selbstbewusstsein in ihnen wieder erkannte, wenn sie ihre Ideen, ihre Anschauungen, ihre Erlebnisse darin wiederfand. Bauer sagt es ja selbst, die Ideen der Gemeinde haben den Urevangelisten zu seinen historischen Gestaltungen angeregt und beseelt. Es lebten also gewisse Anschauungen und Principien in der Gemeinde, die ohne Zweifel auch, denn unausgesprochene Gefühle können sie nicht geblieben sein, zu gemeinsamem Ausdruck, zu bestimmten Sätzen und Lehrbegriffen, zu konkreten Ausprägungen sich verkörpert hatten. Diese Ideen, diese Anschauungen — wer hat sie geschaffen, wer hat ihnen zu Wort verholfen, wer hat ihnen die plastische Hülle der Gnome, der Parabel, der Geschichte umgeworfen? So wären wir denn wieder bei treibenden Kräften, die Niemand mit den Namen historischer Individuen zu bezeichnen weiss, bei der schaffenden Substanz der Gemeinde angekommen.

War aber das so eben Angenommene nicht der Fall, — obwohl wir ein Recht hatten, aus den Zugeständnissen des Kritikers jene Folgerungen zu ziehen, — verhielten sich die Evangelisten, ohne in Wechselwirkung mit der Gemeinde zu stehen, durchaus schöpferisch zu ihrem Stoff, waren sie Stifter einer noch nicht vorhandenen, und nicht vielmehr die Kinder einer schon geschaffenen christlichen Welt, so wäre an die Stelle des Problems, das die Kritik sich zur Lösung vorgesetzt hat, ein viel grösseres, unbegreiflicheres, räthselhafteres gesetzt. Der Urevangelist, der Eine, Unbekannte, »den die Kirche Markus genannt hat«, wäre der Schöpfer einer weltschöpferischen Religion. Also nicht eine überwältigende Persönlichkeit, die durch Ausströmung ihres innern Lebens beseelend und dadurch Gemeinschaft-bildend wirkt, sondern ein Schriftsteller durch ein in die Welt hinausgesandtes Buch wäre der Urheber jener ungeheuren Bewegung, an die sich die Geschichte von Jahrtausenden knüpft. Zu dieser aberwitzigen Annahme, zu dieser phantasmagorischen Geschichtsbetrachtung würden wir hingetrieben, wenn aus den Behauptungen des Bauer'schen Buchs Ernst gemacht, und alle Brücken hinter dem schöpferischen

Urevangelisten abgebrochen, alle historischen Prämissen der evangelischen Geschichtschreibung weggeräumt würden.

Diess ist's, was wir von dem philosophischen Anlauf, den Bauer zu seinem Unternehmen gemacht, wie überhaupt von der philosophischen Grundlegung, die er dem ganzen Werk gegeben hat, zu sagen hatten. Der Versuch, historische Probleme mit spekulativen Mitteln, mit philosophischen Kategorieen lösen zu wollen, muss in allen Fällen missglücken, und es wäre endlich Zeit, ein geschichtliches Verständniss des Christenthums auf geschichtlichem Wege anzubahnen. Auch der Urheber der mythischen Ansicht hat die Reinheit der historischen Untersuchung dadurch getrübt, dass er die Voraussetzung der Unmöglichkeit des Wunders als philosophisches Postulat zur Evangelienkritik mitgebracht hat. Allerdings kann diese Frage als Vorfrage nicht umgangen werden, aber ihre historische Lösung ist nur in der Art möglich, dass die Einzigkeit und Beispiellosigkeit der überlieferten Thatsachen zur Stärke der äussern Bezeugung in's Verhältniss gesetzt und das Gleichgewicht beider geprüft wird, und es könnte, wenn die Wunder überhaupt in Zweifel gezogen werden wollen, diess jedenfalls nur in der Form einer Hume'schen Wahrscheinlichkeitsrechnung, wie sie Strauss später selbst angestellt hat, geschehen. Die Arithmetik der Geschichtschreibung bedarf keiner philosophischen Lehrsätze. Diese Wahrheit hat Bauer so wenig erwogen, dass er ein philosophisches Schlagwort auf die Fahne seiner historischen Kritik gestickt und damit die letztere selbst völlig in die Luft gestellt hat.

Die Spuren dieses unglücklichen Gedankens ziehen sich durch's ganze Werk hindurch. Nirgends ein Ohr für historische Töne, nirgends ein intuitiver Blick in die Natur des geschichtlichen Werdens; überall die abstrakte Haltung eines Kritikers, der sich vorgesetzt hat, an dem ihm vorgelegten Pensum keinen guten Faden, keine gute Faser zu finden. Da wird, wenn es gilt, einen Beweis zu führen, ein allgemeiner Satz vorausgeschickt: »der religiöse Geist ist derjenige —« oder: »es war dem christlichen Bewusstsein eigenthümlich —«, und hieraus wird nun weiter der Schluss gezogen, dass es sich hiernach im vorliegenden Fall so und so müsse verhalten haben.

Allein der vorausgeschickte, das Moment der Entscheidung enthaltende Satz ist meist nur die abstrakte Behauptung dessen, was für vorliegende Frage eben bewiesen werden sollte; die ganze Beweisführung bewegt sich in Tautologieen. So wird uns, um die Unmöglichkeit einer Sprachüberlieferung darzuthun, vorgehalten: »In bestimmten Kreisen, z. B. einer Gesellschaft, einer Stadt, eines Staats, ja eines Welttheils entstehen und verbreiten sich mit ausserordentlicher Schnelligkeit Pointen, welche irgend einer Seite der allgemeinen Verhältnisse einen neuen Gesichtspunkt abgewinnen und wegen ihrer Neuheit und ihres schlagenden Charakters allgemeinen Anklang finden; allein so schnell wie sie über den Kreis, dem sie angehören, hinfahren, so schnell verlieren sie sich wieder. Lange leben sie in der Ueberlieferung niemals. Nur wenn sie augenblicklich bei ihrem ersten Entstehen oder bald darauf niedergeschrieben sind, erhalten sie sich. Ist dieser Satz in der Natur der Geschichte begründet, und wird er durch eine tausendjährige Erfahrung bestätigt, müssen wir uns also auch hier wieder gegen die Traditionshypothese erklären, so folgt nothwendig, dass wir in diesen Sprüchen nicht die wörtlichen Aeusserungen Jesu, die sich viele, viele Jahre lang in der Ueberlieferung der Gemeinde erhalten hätten, hören« (II, 44). Wir haben uns die Mühe genommen, dieses glänzende Beispiel einer tautologischen Beweisführung abzuschreiben, weil es für die Manier der Bauer'schen Kritik vor andern charakteristisch ist.

Wenden wir uns zu dem Werke selbst, zu seinen historischen Motiven und Resultaten.

Das Ergebniss der Kritik ist bekanntlich ein durchaus negatives. Dass Alles, was der historische Christus genannt zu werden pflegt, nur der Welt der Vorstellung angehöre, nicht aber der Welt der Wirklichkeit, dass die Frage nach dem historischen Christus für alle Zukunft zu streichen sei — damit endigt die Kritik (III, 308). Durch drei Beweismittel wird dieses Ergebniss herbeigeführt: durch die Annahme einer Priorität des Markusevangeliums, durch die Verwerfung einer evangelischen Tradition, oder, was dasselbe ist, durch die Behauptung einer schöpferischen Schriftstellerei dieses Urevangelisten,

und endlich durch die Läugnung einer vorchristlichen messianischen Dogmatik.

Die Markushypothese anlangend, so habe ich mich darüber aus Veranlassung der Wilke'schen Untersuchung zur Genüge ausgesprochen, und finde mich durch die Bauer'sche Kritik um so weniger zu einer Meinnngsänderung veranlasst, als Bauer ganz in die Fussstapfen Wilke's getreten ist und dessen Ideen nur mit noch grösserer Partheilichkeit und Gewaltthätigkeit oft gegen den klaren Augenschein verfolgt hat. Nur in der Motivirung seiner Hypothese weicht er von ihm ab. Hatte Wilke die Darstellung und Anordnnng des Markus um ihres logischen Zusammenhangs, ihrer geordneten Gedankenfolge, ihrer organischen Complexion willen für die ursprüngliche erklärt, und diejenige des Matthäus, als welcher diese Eigenschaften fehlen, für die spätere, so kommt Bauer aus ganz entgegengesetzten Gründen auf das gleiche Resultat: Markus ist ihm, obwohl Schöpfer des geschichtlichen Stoffs, doch der ungeordnetere, kunstlosere Darsteller, Matthäus dagegen der Pragmatiker, der aus den gegebenen Materialien erst ein organisches Ganze, aus der Verwirrung erst Ordnung, aus zufälliger Aneinanderreihung erst pragmatischen Zusammenhang schafft. »Erst Matthäus hat das Element, das in der Schrift des Markus vom Zufall seinen Ort erhalten, und in der Schrift des Lukas durch die innere Kraft der Wahlverwandtschaft seinen natürlichen Zusammenhang gefunden hatte, mit dem Redestoffe, dem es eigentlich angehört, zu einem organischen Ganzen vereinigt. Er hätte also wieder einen Beweis geliefert, dass ihn Wilke mit Unrecht anklagt, wenn er behanptet, wir fänden bei ihm »»blosse Textentstellungen und Versetznngen der Redebestandtheile aus ihrer ursprünglichen Lage.«« Nicht nur geistreiche Combinationen und Ausführungen finden wir bei ihm, sondern oft ist es auch geschehen, dass Sprüche, nachdem sie ziemlich tnmultuarisch und in störenden Umgebungen die Schriften des Markus und Lukas dnrchwandert hatten, erst bei ihm einen ordentlichen Znsammenhang fanden, erst dnrch ihn in ihre ideale Heimath eingeführt wurden« (I, 374). Wie soll sich aber das Zusammentreffen im Resnltat mit dem Widerspruch in der Motivirung rei-

men? Und welchem von Beiden werden wir nun Recht geben? Ich denke Keinem; weder bei Wilke, noch bei Bauer stimmt Grund und Folge zusammen; der Eine wie der Andere hat einen seinen historischen Voraussetzungen widersprechenden Kanon aufgestellt. Wilke, der den Stoff für gegeben erklärt, musste die rohere, prinziplosere, nach einem äusserlichen Schematismus veranstaltete Zusammenstellung des historischen Materials für die ältere, — die geordnete, pragmatische, zusammenhängende Verarbeitung für die spätere erklären; in einem umgekehrten Verhältniss ist Bauer; durch seine Annahme einer schriftstellerischen Hervorbringung des Materials hätte er sich veranlasst sehen müssen, gerade derjenigen Darstellung, welche den Grundgedanken des Concipienten am reinsten wiedergiebt, die ursprüngliche Textur am reinsten bewahrt, den Vorzug der Priorität geben; denn der Natur der Sache nach ist der erste Entwurf, wie er im Geiste des Urhebers lebte, in sich zusammenstimmend, ein organisches Ganze. Mit einem religiösen Roman, in welche Kategorie das Bauer'sche Markus-Evangelium ungefähr gehört, hat es eine ganz andere Bewandtniss, als mit einer Chronik im Verhältniss zu einem pragmatischen Geschichtswerke.

Auch auf die andere der angegebenen Prämissen, auf die Behauptung, der Reflexionsbegriff des Messias habe vor Christus noch nicht existirt, finde ich es überflüssig näher einzugehen, da die historische Unhaltbarkeit und Grundlosigkeit der Bauer'schen Behauptungen von dem Hrn. Herausgeber dieser Jahrbücher schon so erschöpfend nachgewiesen worden ist, dass ich nichts Wesentliches mehr hinzuzusetzen weiss [1]). Nur auf Einen Widerspruch der Bauer'schen Beweisführung, der sich durch den inzwischen erschienenen dritten Band seines Werks herausgestellt hat, verlohnt es sich noch aufmerksam zu machen. »Hätte die messianische Erwartung unter dem Volke allgemein geherrscht — lesen wir I, 408 — so wäre das Auftreten Jesu der einzige Fall in der Geschichte, wo der Mann, der ein neues Prinzip schuf, das Prinzip bereits fertig vorfand. Wo

1) Vgl. diese Jahrb. II, 1, 35 ff.

aber in der ganzen Geschichte ist ein epochemachender Mann, der nicht erst in seinem Selbstbewusstsein den bestimmten Inhalt mitbrachte, durch welchen er Epoche machte? Weltgeschichtliche Personen sind nur dadurch epochemachend geworden, dass der Inhalt ihres Selbstbewusstseins von Niemand vorher bestimmt vorgestellt, und erst mit ihnen geboren war.« Also: Weil Christus eine weltgeschichtliche Person war, kann es vor ihm keine jüdische Christologie gegeben haben. Wie nun, wenn uns am Schlusse des ganzen Werkes versichert wird, jener Christus der gewöhnlichen Vorstellung sei nicht nur kein welthistorisches, sondern überhaupt kein historisches Individuum gewesen — werden wir nicht jener Folgerung allen Sinn und Verstand absprechen müssen? Und wenn uns vorher versichert worden war: »jene wichtige Umwendung des jüdischen Bewusstseins, welche die Anschauung der Propheten wieder belebte und zum Reflexionsbegriff des Messias erhob, konnte nur dann sich vollenden, jene Anschauung, welche Himmel und Erde verbindet, Gott und Mensch vereinigt, konnte nur dann zur Herrschaft kommen, wenn eine Persönlichkeit auftrat, deren Selbstbewusstsein in nichts Anderem als in der Auflösung dieses Gegensatzes seinen Inhalt hatte« (I, 409), werden wir den obigen Schluss nicht vielmehr umkehren und sagen müssen: weil ein historisches Individuum, wie wir es für die Produktion einer solchen Idee zu postuliren genöthigt sind, ursprünglich nicht existirt hat, so bleibt uns nur die Annahme übrig, die christliche Gemeinde habe den Messiasbegriff schon im jüdischen Volksglauben, in der jüdischen Zeittheologie vorgefunden und sich angeeignet? Ja wir müssten es, wenn die Voraussetzung Bauer's begründet, wenn überhaupt nicht das ganze Buch eine Kette gedankenloser Widersprüche wäre, eine auf's Gerathewohl in die Welt hinausgeworfene und mit eigensinniger Blindheit durchgeführte Paradoxie. Doch auch abgesehen von diesen Widersprüchen und Gedankenlosigkeiten ist schon der Ausdruck des Satzes: »Christus habe, nach der Voraussetzung der Traditionshypothe, sein Prinzip vorgefunden« unzutreffend. Nicht der Messiasbegriff als solcher und die Anwendung desselben auf seine eigene Person, sondern die Verklärung, die Idealisi-

rung des vorgefundenen Begriffs, die Aufhebung desselben nach seiner jüdisch-nationalen Seite war Prinzip und Lebenszweck Christi. Der Messias, wie die Propheten ihn verkündigt, und wie das Zeitalter des werdenden Christenthums ihn glaubte, ein beglückter gefeierter König, war nicht das Prinzip, von dem Christus getragen war, diesen Messiasbegriff hat er im Gegentheil zertrümmert, indem er das Merkmal des Leidens und Sterbens, dieses selbst seinen Jüngern so unbegreifliche Merkmal darin aufnahm. Der Augenblick, in welchem das entscheidende Wort: *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς*, zuerst von dem Munde eines Apostels ausgesprochen wird, ist derselbe, in welchem Christus beginnt, die Jünger von der Nothwendigkeit seines Leidens und gewaltsamen Todes zu unterrichten (Matth 16, 16. cf. 21.), offenbar in der Absicht, die Konsequenzen abzuschneiden, welche dieselben aus der Identität seiner Person mit der Person des jüdischen Messias hätten ziehen können [1]). Die Idee des leidenden Messias — diese Aufhebung des Messiasbegriffs selbst — war die eigene Schöpfung Christi und damit die Negation seines vorgefundenen Prinzips. Und eben diese Unterscheidung der jüdisch-theokratischen, sinnlich-nationalen von der geistigen, höheren, idealen Anschauung der Person Christi ist es, auf welche Paulus den Gegensatz zu seinen judaistischen Gegnern zurückführt, wenn er in der bekannten Stelle des zweiten Korintherbriefs sagt: *εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν· ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονε καινὰ τὰ πάντα.* 2 Kor. 5, 16. f. [2]) Röm. 1, 3. 4.

Endlich ist es eine ganz haltlose, unhistorische Auffassung des synoptischen Messiasbegriffs, von dem aus B. eine messianische Erwartung im jüdischen Volke bestreitet. »Jesus hat das ungeheure Werk einer Versöhnung des religiösen Geistes vollbracht, indem er den Inhalt, der mit seinem Selbstbewusstsein gegeben und eins war, die Einheit des Göttlichen und Mensch-

---

1) Weisse, evangel. Geschichte I, 328.

2) Vgl. zur Erklärung dieser Stelle Baur, die Christusparthei, Tüb. Zeitschr. 1831, 4, 90 ff.

lichen entwickelte, und erst auf diesem Umwege geschah es, dass seine Person in der Anerkennung dieser Idee fortlebte. Als er im Glauben der Seinigen auferstand und in der Gemeinde fortlebte, war er der Sohn Gottes, welcher den wesentlichen Gegensatz aufgelöst und versöhnt hatte. Jetzt erst fuhren die schwankenden und haltungslosen Anschauungen der Propheten in den Einen Punkt zusammen, in dem sie ihr gemeinsames Band bekamen. Der Messias war nun als Begriff und feste Vorstellung mit seiner Erscheinung und mit dem Glauben an ihn gegeben, und es entstand die erste Christologie. Wir besitzen sie in den Schriften des N. T.s« (I, 409. 410.). Nach dieser Aeusserung wäre also der Messiasbegriff nur der konkrete Ausdruck für die Idee der Versöhnung des Göttlichen und Menschlichen, für eine spekulative Idee; diess ist aber in Wirklichkeit so wenig der Fall — erst die Logosidee hat diese Bedeutung — dass der synoptische Messiasbegriff sich vielmehr noch durchgehends auf der Basis des jüdischen Gottesbegriffs bewegt; nicht die Wesens-Einheit mit Gott, sondern die Mittheilung des göttlichen *πνεῦμα* ist es, was den Messias der synoptischen Evangelien constituirt (Matth. 3, 16. 4, 1. 9, 8. 12, 28. Marc. 13, 32. Luc. 4, 34. 7, 16. 12, 10. 24, 19. Act. 2, 22. 36. 4, 27. 5, 30. 10, 38.), und nicht »die Versöhnung des Himmels und der Erde« ist sein Prinzip, nicht eine kosmische Idee, sondern eine ächt nationale, die *λύτρωσις τοῦ Ἰσραήλ*. Das Prinzip des synoptischen Messias — man vergesse nicht, das Zeugniss der Synoptiker von Christo und das Zeugniss Christi von sich selbst wohl zu unterscheiden — ist ein schlechthin partikularistisches Prinzip. Man beurtheile nun, ob die Rückbildung einer schon gefundenen und ausgesprochenen universalistisch - religiösen Idee in eine national - partikularistische denkbar und begreiflich sei. Der Gang der Geschichte war vielmehr die Fortbildung des Messiasbegriffs zum Logosbegriff, eine Entwicklung, deren Pole, deren Ausgangs- und Schlusspunkt in den Evangelien des Matthäus und Johannes vorliegen. Die »Philosophie des Selbstbewusstseins« hat auch hier den natürlichen Verlauf der Dinge auf den Kopf gestellt, um in dem Chaos einer historischen Atomistik das »Selbstbewusstsein«

einen mühelosen Sieg feiern zu lassen. Doch genug, um den Bauer'schen Satz, womit er die Kritik zu emancipiren, und die Schiffe, die ihre Communication mit der frühern orthodoxen Ansicht unterhielten, zu verbrennen glaubte (I, Vorr. XVIII), die Behauptung nämlich einer erst christlichen Produktion der Messias-Idee — für sich schon ein unmittelbarer Widerspruch — in ihrer Unhaltbarkeit und Nichtigkeit erscheinen zu lassen.

Der Kampf gegen die Triarier Bauers, gegen seine Gründe, aus denen er eine evangelische Ueberlieferung überhaupt für unmöglich erklärt, wird uns nunmehr, nachdem wir seine beiden ersten Schlachtreihen geworfen, weniger schwer werden. Die Tradition, behauptet Bauer, könne nicht die Mutter, nicht einmal die Trägerin der evangelischen Geschichte sein. Denn vor Allem sei schon die gedächtnissmässige Fortpflanzung des historischen Materials eine psychologische Unmöglichkeit. »Welche Vorstellung muss man wohl von der Tradition haben, wenn man glauben kann, dass eine so fleissig gearbeitete Ausführung, wie die Abschnitte vom Almosengeben und vom Fasten als wirkliche Reden Jesu im Gedächtniss der Zuhörer und derjenigen, die sie von den ersten Hörern wieder gehört hatten, jahrelang vegetirt hätte« (I, 357)? »Man versuche doch einmal, die Parabel vom Säemann und ihre Deutung aus dem Kopfe vorzutragen. Vermag man diess nicht und will man etwa die moderne Schwäche des Gedächtnisses die Schuld dieser Unfähigkeit büssen lassen, so beweise man, dass die Alten ein besseres Gedächtniss hatten« (II, 336). Zu welchen Gewaltthätigkeiten müsste aber dieser Grundsatz, folgerichtig durchgeführt, verleiten! Zu wie vielen schriftstellerischen Fictionen müsste der Historiker, wenn die mündliche Ueberlieferung überhaupt eine Unmöglichkeit sein soll, seine Zuflucht nehmen! Sprichwörter, Volkssagen, Volkslieder, meist unvordenklichen Ursprungs, meist älter, als alle schriftstellerischen Hervorbringungen, oft die ganze nur erst mündliche Litteratur eines Volks, sie müssten alle jener grausamen Maxime zum Opfer fallen. Hesiod hätte nunmehr, ein hellenischer Urevangelist, die griechische Mythologie schriftstellerisch geschaffen, Homers Gesänge, statt im Munde des Volks von Geschlecht zu Geschlecht

sich vererbt zu haben, wären freischöpferisch hervorgebracht — so will es das »Selbstbewusstsein« — vom Blatte weg abdeklamirt oder mindestens fleissig memorirt — so will es das »Gedächtniss« — den gesammten Hellenen vorgetragen worden; die nordische Göttersage, das deutsche Heldenlied — sie wären die Produkte eines schöngeistigen Poëten, weil es keine Ueberlieferung gab, sie von Mund zu Mund, von Geschlecht zu Geschlecht zu verpflanzen. Zu solchen Absurditäten würde die »Philosophie des Selbstbewusstseins« führen, wenn zwischen der abstrakten Handhabung spekulativer Prinzipien und einer ächtphilosophischen Geschichtsbetrachtung nicht eine tiefe Kluft befestigt wäre. Die Vorgeschichte aller Völkerstämme und Nationen hat sich Jahrhunderte lang, ohne schriftlich fixirt zu sein, in ihrem Mund und Gedächtnisse fortgeerbt; sie konnte es, weil diese Völker die geheimnissvollsten Laute ihrer innern Natur, die substanziellen Mächte ihrer Geschichte, das Mysteriöse ihrer weltgeschichtlichen Mission darin erkannten. Und die evangelische Geschichte, von Mund zu Mund fortgepflanzt, von den Glaubensboten von Volk zu Volk verbreitet, an allen gottesdienstlichen Versammlungen, bei religiösen Privatzusammenkünften wieder und wieder erzählt, erzählt in einer Zeit und unter Volksklassen, die, zu schriftlichen Aufzeichnungen ohnehin wenig geneigt, auf die Kraft des Gedächtnisses vorzugsweise angewiesen waren — sollte nicht einmal die wenigen Generationen, die nach Bauers Voraussetzung zwischen das wirkliche Geschehen und die schriftliche Aufzeichnung hineinfallen, haben überstehen können? An was Anderes knüpfte denn die evangelische Verkündigung an, auf was Anderes konnte sie sich beziehen, als auf die Thatsache des erschienenen, gekreuzigten und auferstandenen Messias? Wie denkt sich denn Hr. Bauer die erste christliche Predigt unter den Heiden? Meint er etwa, die Apostel hätten gepredigt von dem Erscheinen »einer Persönlichkeit, welche den Gegensatz des jüdischen Bewusstseins, nämlich die Trennung des Göttlichen und Menschlichen in ihrem Selbstbewusstsein aufgelöst hatte« (III, 315)? Nein, dass dieser der Messias sei, dass dieser es sei, von dem die Propheten gezeugt, und warum er es sei — das waren die Anfänge

der evangelischen Predigt, wie jedes Blatt der ältesten christlichen Litteratur bezeugt; und dieser Satz, diese Behauptung musste auf eine geschichtliche Beweisführung, auf die Uebereinstimmung von Weissagung und Geschichte, kurz auf die Thatsachen des Lebens Jesu, auf die Ueberlieferung sich stützen.

Ausser der formalen Seite der Traditionshypothese — der Möglichkeit gedächtnissmässiger Ueberlieferung — bestreitet Bauer auch die materiale Möglichkeit eines Werdens der evangelischen Geschichte in und durch die Tradition. »Die Ueberlieferung in ihrer mysteriösen Substantialität kann keine bestimmten Werke hervorbringen« (II, 51). »Sie hat nicht Hände zu schreiben, nicht Geschmack, um zu componiren, nicht Urtheilskraft, um das Zusammengehörige zu einigen und das Fremde abzuscheiden« (I, 71). »Oder sollen wir eine Inspiration der Gemeinde voraussetzen und annehmen, alle Einzelnen, welche diese Erzählungen bildeten, ohne dass Einer von dem Werke des Andern etwas wusste, habe es gerade so getroffen, dass ihre fragmentarischen Schöpfungen, wenn sie einmal zusammengeriethen, das vortrefflichste Ganze bildeten? Das wäre eine prästabilirte Harmonie, zu deren Anerkennung die Vernunft sich nicht bewegen kann. Oder sollen wir gar noch das Unding in Kauf nehmen, dass alle jene Einzelnen zufällig in derselben Stadt oder gar in demselben Stadttheil wohnten, und nun sogleich davon Kunde bekamen, wenn wieder ein Fädchen dieses wunderbaren Gewebes gesponnen war« (I, 70)?

Diese Karrikatur der Traditionshypothese ist ganz Herrn Bauer's eigene Zuthat. Wo hat denn die mythische Ansicht je behauptet, die Ueberlieferung als solche, als ein unsichtbares, gespenstisches Subjekt, habe die synoptischen Evangelien hervorgebracht? Wo hat sie ferner, indem sie der urchristlichen Gemeinde die Hervorbringung der Wundererzählungen zuschrieb, sich ein inspirirtes Kollegium darunter gedacht, wie etwa das der Siebenzig, in welchem alle Einzelnen in unwillkührlichem Zusammentreffen einen prästabilirten Cyklus von Geschichten hervorbringen? Auch wird die Traditionshypothese jene Wahrheit, welche die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten als Monopol zu besitzen glaubt, ohne Weiteres zugeben, dass

Einzelne es seien, die den überlieferten Grundstock theils umgebildet, theils durch Zuthaten bereichert hätten; insoweit ist sie mit dem Bauer'schen Einwurf: »es ist doch immer ein Einzelner, der die evangelische Geschichte gebildet hat, oder es sind Einzelne, die einzelne Erzählungen bildeten, und es war wieder Einer, der dieselben kunstmässig zn einem Ganzen verband« (I, 69) ganz einverstanden; aber sie beharrt zugleich anch darauf, dass jene Verarbeitung und Gestaltung des überlieferten Erzählungsstoffs schlechterdings kein individuelles Thun sei, sondern dass die Subjektivität der Conception gegenüber von dem geistigen Einfluss, welchen das Zeitbewusstsein, allgemeine Voraussetzungen und Ideen, die ganze äussere Situation der Gemeinde, kurz, allgemeine Potenzen ausübten, ganz zurücktrete, und dass desshalb mit Fug gesagt werden könne, die Masse, die Gemeinde sei das mythenbildende Subjekt. Was ist es denn wesentlich Anderes, wenn Bauer so häufig »die Erlebnisse und Erfahrungen der Gemeinde«, »das Selbstbewusstsein der Kirche«, »den allgemeinen Glauben der Zeit«, »die Ideen, welche dem Urevangelisten aus seinem Lebenskreise zuflossen«, als die Motive seiner schriftstellerischen Produktion darstellt? Wie würde sich denn Herr Bauer anstellen, wenn man ihn aufforderte, auch für jene Ideen, jene Zeitvorstellungen einen Urheber, ein producirendes »Selbstbewusstsein« zu nennen? Welche Genealogieen geistiger Urheberschaft müssten angelegt werden, wenn aller Sagenstoff, etwa die Bildung der deutschen Heldensage, nach den Grundsätzen »des schriftstellerischen Princips« und »der Philosophie des Selbstbewusstseins« analysirt und erklärt werden sollte? »Aber woher dann wieder doch aus so fragmentarischen Schöpfungen »»das vortrefflichste Ganze««, das wir in den Evangelien bewundern«? So hätte ein Anderer das Recht zu fragen, der Verfasser der Kritik der Synoptiker aber nicht; er, der den Evangelisten fast auf jedem Blatte »die grösste Verwirrnng«, »die grellsten Widersprüche«, die »unbegreiflichste Gedankenlosigkeit« aufbürdet, er, der in Zusammenstimmung mit der mythiscben Ansicht die Genealogie und die jungfränliche Geburt, die jungfräuliche Geburt und die Taufgeschichte als Widersprüche, als die Erzeugnisse hetero-

gener theologischer Voraussetzungen auffasst, er hatte kein Recht dazu; für ihn musste sich der Zusammenhang der evangelischen Ueberlieferung, der mehr ein stofflicher, als künstlerischer ist, aus der Einheit der geistigen zur Produktion treibenden Mächte erklären.

So führen also die Zugeständnisse Bauer's vielmehr zur entgegengesetzten Folgerung: wenn die Gemeinde in den Hervorbringungen der Einzelnen ihren eigenen Glauben, ihre eigene Substanz wiedererkannte, wenn das producirende Subjekt, wie Bauer (I, 82) vom Urevangelisten behauptet, seine Schöpfungen in unbefangener Selbsttäuschung als wirklich Geschehenes ansah, so konnte es mit derselben Unbefangenheit geschehen, dass der geschichtliche Stoff, sei es treu überliefert, wie die historische Schule will, oder lawinenartig anwachsend, wie die kritische Theologie behauptet, von Mund zu Mund fortgepflanzt und den evangelischen Referenten zugeführt wurde, so dass ihnen nur eine formbildende Thätigkeit — Anordnung und Ausdruck — nicht aber eine schöpferische zukommt.

Ob die Traditionshypothese in derjenigen Fassung, welche sie zuletzt durch Strauss erhalten hat, wirklich durchführbar, ob sie geschichtlich möglich sei — diese Frage kann hier, wie gesagt, ganz übergangen, jedenfalls nicht in der Kürze besprochen werden; es genügt für den vorliegenden Zweck, aus Zugestandenem, aus jener Grundvoraussetzung, die Bauer mit Strauss gemein hat, der Annahme einer wesentlichen Gleichartigkeit alles Geschehens, die weiteren, unvermeidlichen Folgerungen zu ziehen, um klar zu machen, dass die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten nicht nur nicht die von ihr in Anspruch genommene principielle Superiorität über die Traditionshypothese behauptet, sondern vielmehr, wenn sie ihrer Willkührlichkeit und Ungeschichtlichkeit entkleidet wird, auf die letztere, als auf ihre Wahrheit, zurückführt. Soll einmal die evangelische Geschichte, wie doch Bauer glaublich machen will, nicht eine Erzählung geschichtlicher Thatsachen, sondern dichterische Schöpfung sein, so muss sie auch unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden, wie alle jene Produktionen, welche die Lebenssubstanz eines ganzen Zeitalters, eines ganzen Volkes darstellen,

sie darf nicht für ein individuelles Erzeugniss, nicht für ein schriftstellerisches Produkt, überhaupt nicht für ein Werk des Bewusstseins und der Reflexion gehalten und ausgegeben werden. Das sind moderne Kategorieen, moderne Maximen. Man vergleiche doch die altdeutsche poëtische Litteratur bis zur Reformation herab. Niemand weiss, wer die Lieder der Edda, wer die Nibelungen und den Gudrun gedichtet, und in der That hat diese Lieder kein Einzelner gemacht; sie sind durch vieler Sänger Hände gegangen und als ein Gemeingut der Nation erwachsen, wenn auch die letzte Fassung der einzelnen Lieder oder die Zusammenstellungen derselben zu einem grösseren Ganzen nothwendig durch Einzelne vollbracht sind. »Die Person des Dichters — sagt irgendwo Wilbelm Grimm — ist niemals ausgezeichnet und bedeutet in der That nichts Anderes, als den lebenden Mund der Sage.«

Wie die negative, so steht auch die positive Begründung der Bauer'schen Hypothese auf sehr schwachen Füssen. Hatte er in der erstern Beziehung gegen das selbstgeschaffene Phantom einer nicht durch Individuen vermittelten Tradition gekämpft, so macht er in der letztern nicht einmal den Versuch einer vollständigen und zwingenden Beweisführung. In Wahrheit ist auch der Satz, auf welchen Bauer allen Accent legt, dass nämlich der Schöpfer der evangelischen Geschichten identisch sei mit einem der drei synoptischen Referenten, oder dass das Evangelium Marci nicht nur das beziehungsweise erste, sondern das schlechthin ursprüngliche, für alle andern evangelischen Relationen normative Urevangelium sei — nach der Natur der Sache völlig unerweislich. Dass vor unseren synoptischen Evangelien schon schriftliche Aufzeichnungen evangelischer Thatsachen existirt haben und im Umlauf waren, ist eine geschichtlich konstatirte Thatsache. Allein Herr B. will keinen Vor-Markus, Vor-Lukas dulden. Die Vorgeschichte des Lukas z. B. könne nicht aus Erzählungen bestehen, die an verschiedenen Orten und unabhängig von einander geschaffen, nur überhaupt und im Ganzen demselben Anschauungskreise angehört hätten. Denn solche Erzählungen müssten Vieles an sich haben, was ihre unmittelbare Verbindung unmöglich mache, und es bedürfe

doch immer wieder einer schöpferisch-schriftstellerischen Thätigkeit, um sie zusammenzubringen und zu einem so künstlerischen Werke, wie die Vorgeschichte des dritten Evangeliums, zu vereinigen. »Es werden sich mannigfache Widersprüche zwischen den einzelnen Erzählungen finden — sie müssen getilgt, sehr verschiedene Gesichtspunkte werden die einzelnen Bruchstücke beherrschen, — sie müssen in Einklang gesetzt werden. Diess ist schon als formelle Arbeit betrachtet eine That des Subjekts. Allein jede Veränderung des Ursprünglichen, jede Verschiebung und neue Wendung wird auch einen neuen Inhalt liefern: denn wird ein widersprechender Zug getilgt, so wird dafür ein neuer aus der Combination und dem künstlerischen Selbstbewusstsein gesetzt werden. Und wenn nun dem Subjekt auch in dieser Arbeit ein so schöpferischer Antheil zugeschrieben werden muss, was ist es denn für ein Unterschied, ob Lukas oder ein Anderer vor ihm so gearbeitet hat?« I, 72. Dieser ganze Beweis ruht auf der Behauptung, dass die Vorgeschichte des Lukas ein künstlerisches, einstimmiges, von einem einheitlichen Gesichtspunkt gearbeitetes Ganze sei. Dass wenige Seiten vorher das Gegentheil behauptet, dass auf den »grellen Widerspruch« aufmerksam gemacht worden war, in den sich Lukas verwickle, wenn er die davidische Abstammung durch Joseph und die jungfräuliche Geburt neben einander stelle, während doch beides heterogene Gesichtspunkte, Ausflüsse eines früheren ursprünglicheren und eines späteren ausgebildeteren Standpunktes seien (I, 9. 44), das macht Hrn. Bauer keine Sorge. Dass ferner derselbe Lukas, der den Täufer schon im Mutterleibe dem Messias hatte huldigen lassen, diese seine eigene Dichtung so sehr vergisst, dass bei der Taufe gar nicht mehr die Rede davon wird, dass der Täufer den Messias nicht erkennt und ihn zu taufen sich nicht weigert — auch diess kümmert Hrn. B. nicht. »Lukas hat seine Vorgeschichte völlig vergessen, als er zur Schrift des Markus kam, die ihn auf ganz andere Wege führte« (I, 188). Dass endlich derselbe Lukas, der die Vorgeschichte und das Taufwunder erzählt hat, nun noch die Botschaft des zweifelnden Täufers, denn diese ist nach Bauer

sein Werk, schriftstellerisch erfindet, auch darüber geht Herr Bauer unbekümmert hinweg. »Lukas, — »»wir vergessen, wie er selbst, seine Vorgeschichte«« — weiss gleichfalls nichts davon, dass Johannes das Taufwunder gesehen und dadurch zum Glauben an die Messianität Christi sich hatte bewegen lassen« (II, 249). Was schaden auch diese Widersprüche? »Es müsste eine schlechte Arbeit sein, die sich nicht durch innere Widersprüche hindurchbewegte« (I, Vorr. xxııı). Es bleibt doch dabei, dass Lukas seine Vorgeschichte schriftstellerisch geschaffen hat. Weiter muss auch Matthäus in seiner Vorgeschichte ein künstlerisches Ganzes von sehr glücklicher Composition geschaffen haben, derselbe Matthäus, der auf's Abentheuerlichste combinirt (II, 139), der, »ein willenloser Knecht des Buchstabens, die Angaben seines Vorgängers zum zweitenmal abschreibt (142), der »die Sätze des Urevangelisten willkührlich zusammenwürfelt und Begebenheiten an einen Ort stellt, wo sie ihre Pointe verlieren« (168), »der in der Verlegenheit die grössten Verwirrungen anrichtet« (189), ein Mann, »der so wenig im Stande ist, nur einigermassen ein paar Gedanken zusammenzubringen, dass er die entgegengesetztesten Elemente in seine Schrift aufnimmt« (210), der »den trefflichsten Gedankengang seiner Vorgänger in die grenzenloseste Verwirrung setzt« (299), ein Compilator, »der links und rechts die Arbeiten seiner Vorgänger auf dem Tisch zu liegen hat, und diese nicht einmal so weit überwältigen kann, dass er sich nicht in die schreiendsten Widersprüche verirrt« (II, 6). Es ist eine wahre Verhöhnung des Lesers, Behauptungen aufzustellen, wie man sie eben braucht, unbekümmert darum, ob man nicht vorher, fast in demselben Athemzug, das Entgegengesetzteste behauptet hat. Gerade weil kein einheitliches schriftstellerisches Princip die synoptischen Evangelien beherrscht, weil sie nicht, nach Art eines religiösen Romans, Werke aus Einem Gusse sind, weil Zusammenhangslosigkeiten, Anomalien, Widersprüche hin und wieder zum Vorschein kommen, sind sie keine selbständigen Schöpfungen, sondern Sammlungen, Zusammenstellungen; ihre Verfasser sind nicht die Urheber eines selbsterfundenen, sondern die Diaskeuasten eines vorgefundenen, überlieferten Stoffs.

Es bedarf nur eines unbefangenen Blicks auf die Composition der synoptischen Evangelien, um die Ueberzeugung zu gewinnen, dass sie nicht freie schriftstellerische Schöpfungen, sondern Sammlungen bruchstückartiger Ueberlieferungen sind, und Herr Bauer, wenn er so unzähligemal über Lückenhaftigkeit und Zusammenhangslosigkeit, über die Aneinanderreihung der verschiedenartigsten Stücke klagt, wenn er einen ganzen Abschnitt seines Buchs unter der Ueberschrift »ein Convolut heterogener Sprüche« (II, 261) einführt, wenn er sogar den Urevangelisten gar nicht selten der Widersprüche (II, 87), der Verworrenheit (I, 319), unpassender Darstellungen (II, 33), unrichtiger Zusammenfügungen und Combinationen (I, 372) beschuldigt, während doch, wie man glauben sollte, der Schöpfer einer Spruchsammlung es am besten verstehen müsste, den Kindern seines Geistes den angemessensten Ort anzuweisen; wenn er manche Sprüche erst durch Matthäus »in ihre ideale Heimath, der sie ursprünglich und der Idee nach angehören«, eingeführt werden lässt (II, 30), da er doch anderwärts behauptet, dass »das Ursprüngliche in seiner Textur zusammenhängend sei« (I, 304), wenn er hin und wieder, z. B. aus Veranlassung der doppelten Speisung bei Markus, zu dem desperaten Hülfsmittel der Interpolation greifen muss (II, 356. 361 f., auch sonst, z. B. I, 148. II, 68. 365. 378), wenn er den Widerspruch zwischen dem jüdisch-partikularistischen und christlich-universellen Princip bei Matthäus bemerklich macht (II, 211), wenn er selbst zu dem Geständniss hingedrängt wird, »die plastische Kunst der evangelischen Geschichtschreibung habe nicht so weit gereicht, dass sie im Ganzen und Grossen einen vollendeten Zusammenhang hätte schaffen können« (I, 367), — der Kritiker selbst, sage ich, hätte in den angegebenen Momenten hinlänglich Veranlassung finden können zur Anerkennung des traditionellen Charakters der evangelischen Geschichte.

Nein — behauptet Herr Bauer — »es ist gar nicht möglich, dass einzelne Erzählungen, wie diejenigen, aus denen die evangelische Vorgeschichte besteht, einzeln und selbständig von einander gebildet werden konnten. Keine kann für sich bestehen, jede weist auf die andere hin, und keinem Menschen konnte

es einfallen, oder auch nur möglich sein, eine derselben zu bilden, wenn er nicht den Plan des Ganzen, d. h. die Möglichkeit aller andern in der Anschauung hatte, und somit die eine durch die Ausarbeitung der andern ergänzen konnte« (I, 73). Diese Einheit des Plans, insoweit sie vorhanden ist, liegt aber durchaus nicht in einem schriftstellerischen Princip, sondern in der Natur der Sache; der Rahmen für das Einzelne war gegeben: es ist die Kindheitsgeschichte des Messias, die erzählt werden soll.' Ausser diesem stofflichen ist kein anderweitiger künstlerischer Zusammenhang vorhanden, wie denn z. B. die Anbetung der Magier ohne Störung des Plans eben so gut bei Lukas, als die Darstellung im Tempel bei Matthäus stehen könnte. Und so bleibt denn als die letzte Instanz gegen die Möglichkeit, die Vorgeschichte des Lukas sei aus der Tradition oder der Schrift eines Andern entnommen, nichts mehr übrig, als die Exclamation: »wozu doch diese Umwege, um von Lukas zu Lukas zu gelangen«, eine Exclamation, deren historische Beweiskraft wir billig in Abrede ziehen. Wir müssen diess um so mehr, als die Annahme, die Vorgeschichten des Matthäus und Lukas seien freie schriftstellerische Schöpfungen, mit der andern Behauptung, der übrige Theil ihrer Evangelien sei eine unselbständige, oft sklavische Ueberarbeitung oder Abkürzung des Markus, in einem auffallenden Kontraste steht. Dem Kritiker selbst drängt diese Wahrnehmung sich auf. »Lukas hat einzelne schöne Gebilde an die Stelle der Berichte gesetzt, die er bei Markus vorfand, Matthäus ist an neuen glücklichen Compositionen noch viel reicher. Aber beide haben ihre neuen Gestalten weder unter sich, noch mit dem, was sie aus Markus beibehielten, in einen vollendeten Zusammenhang gebracht.« Wie viel glücklicher wären sie also in der Ausarbeitung der Vorgeschichte gewesen! Lukas schafft von vorn herein ein abgerundetes Ganze, was ihm sonst in seinem Evangelium nicht wieder gelungen ist, und Matthäus, der die Keime seiner Vorgeschichte aus der des Lukas nimmt, lässt sich doch so wenig von dieser stören, dass er eine zusammenhängende neue Composition bildet, was ihm im übrigen Theil seines Werks auch nicht wieder in so grossem Umfang möglich gewesen ist. Sie sollten also dennoch

die Verfasser dieser Vorgeschichten sein? Sie sind und bleiben es« (1, 127). Natürlich, denn der Urheber der Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten darf nun keinen Preis zugeben, dass der Wurf, den er auf gut Glück gethan hat, ein unglücklicher gewesen sei. Werden aber auch wir mit einem »sie sind und bleiben es« gegen den klaren Augenschein uns verstocken? So lange es eine Logik in der Welt giebt, nicht.

Die Vorgeschichten also fasst B. als freie schriftstellerische Composition, als Produkte, nicht der mythenbildenden Gemeinde, sondern des schöpferischen Selbstbewusstseins. Es führt uns dieser Umstand auf einen andern, für die Bauer'sche Hypothese charakteristischen Punkt. Was die Traditionshypothese als Thun der Masse erscheinen lässt, ist bei Bauer individuelles Thun, was dort reflexionslose Projektion religiöser Anschauungen und Gefühle, naive Volkspoësie, ist hier Werk des Selbstbewusstseins, der Reflexion. Die Verbindung von Idee und Bild, Inhalt und Form, die in der Traditionshypothese eine ganz unmittelbare, untrennbare, reflexionslose gewesen war, ist bei Bauer eine zufällige, eine durch die Reflexion des Subjekts vermittelte. An die Stelle des Mythus tritt die Allegorie. Der spätgeborne Täufer stellt die träge Produktionskraft mancher Geschichtsepochen dar (1, 32). Die übernatürliche Erzeugung Jesu bedeutet die göttliche Initiative in der Setzung der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, welche in Christus angeschaut wird (1, 38), der Stern der Magier die Naturreligion, die auf das Christenthum hinweist (I, 103). »In der Flucht des Kindes nach Aegypten ist die durch Gefahren und Leiden unversehrt hindurchgehende Idee der Gemeinde abgebildet, während die Kinder von Bethlehem die einzelnen Opfer repräsentiren, welche fallen, wenn die Idee als solche über die Angriffe der Welt siegt. Die Magier sind die Vorboten des Heidenthums, das sich dem neuen Princip unterwirft; Herodes dagegen stellt in seiner Person die weltliche Macht vor, die im Kampfe mit dem Christenthum wohl einzelne Glieder der Gemeinde, aber das Princip, die Idee mit ihren Waffen nicht erreichen konnte« (1, 107). »Wenn Simeon sagt, dieser ist zu einem Zeichen gesetzt, dem widersprochen wird, so meint

er nicht nur, dass Jesus in seiner persönlichen geschichtlichen Erscheinung leiden würde, sondern er denkt auch an die Kämpfe und Leiden, welche die Gemeinde zu bestehen haben wird. Maria, durch deren Seele ein Schwerdt gehen wird, ist in derselben Weise nicht nur die schmerzensvolle Mutter des Heilands, die seine Leiden, seinen Kreuzestod sehen würde, sondern sie repräsentirt zugleich die Gemeinde in jenem Sinne, in welchem sie die Substanz der einzelnen Glieder ist, und in mütterlicher Sympathie auf die Kämpfe der Ihrigen hinzublicken scheint« (I, 112). Die Versuchungsgeschichte endlich »stellt uns dar die Unterordnung und das Eingehen der Gemeinde in die Vernunft der Natur und Geschichte. Der Kampf, der in dieser Angelegenheit geführt wird, ist derjenige, den die Vorstellung von der abstrakten Allgemeinheit, Macht und Transcendenz des Princips mit der empirischen Welt zu führen hatte, bis der Sieg gewonnen, die Vernunft der Weltverhältnisse anerkannt, und der Gedanke, unmittelbar aus der Allgemeinheit der Vorstellung heraus in die Wirklichkeit einzugreifen und den Gegensatz zu vernichten, aufgegeben war« (I, 240). Selbst die Thiere, die Markus während der Versuchung in die Umgebung Jesu versetzt (ἦν μετὰ τῶν θηρίων), sind »Symbol der Leidenschaften und Begierden, welche sich in ihn einzudrängen suchen« (243). Die allegorische Ausdeutung der evangelischen Geschichte ist nicht neu; von älteren Vorgängen abgesehen hat namentlich Weisse, der Hrn. Bauer auch hierin die Fackel vorgetragen hat, diesen Weg eingeschlagen; es wurde aber auch seiner Zeit aus Veranlassung des Weisse'schen Werkes von Baur[1]) und Georgii[2]) alles Nöthige gesagt, um die Unhaltbarkeit dieser subjektiven Geschichtsbehandlung in's Licht zu setzen. Der Standpunkt der Allegorie ist ein durch und durch unhistorischer. Er trägt eine Kraft der Abstraktion, eine Tiefe der Reflexion, wie sie nur dem modernen Geiste angehört, in eine noch ganz naive, mehr anschauende als reflektirende Zeit hinein, er macht die evangelische Geschichte

1) Vgl. Berl. Jahrb. 1839. Febr. S. 188 ff.

2) Vgl. Hall. Jahrb. 1839. April und Mai.

zur Darstellung und zum Vehikel seiner eigenen Gedanken, seiner eigenen Gefühle. Indem er dem Princip der Transcendenz das der Immanenz entgegenstellt — und auf diesen Gegensatz der Principien ist das ganze Bauer'sche Werk gebaut — hat er den Contrast der antik-christlichen und modernen Weltanschauung zur Voraussetzung; im Einzelnen hinwiederum vergisst er diese Voraussetzung so sehr, dass er das modern gebildete Bewusstsein dem antiken unterschiebt. Wer sich zu einer Höhe der Intuition emporgeschwungen hat, um, wie der Urevangelist in der Heilung des blutflüssigen Weibes, die Idee aussprechen zu können, dass »hochgestellte geschichtliche Geister durch die Kraft ihres innern Gehalts auch über die Sphäre ihrer verständigen Berechnung hinaus wirken, und die Ueberfülle ihrer Kraft die Grenzen ihres bestimmten Willens weit überströme« (II, 129), der kleidet seine Idee nicht in die Geschichte eines blutflüssigen Weibes ein, er greift nicht zu anekdotischen Vermummungen, er greift nicht zum jüdischen Messiasbegriff als einem adäquaten Ausdruck für die Geschichtsstellung jenes hochgestellten Geistes, den er zum Gegenstand seiner religiösen Produktivität macht, sondern er schreibt etwa »Ideen zu einer Geschichte der Philosophie« oder ein ähnliches Werk von solch' moderner Physiognomie. Jede historische Erscheinung in ihrer historischen Bestimmtheit und Beschränktheit aufzufassen und darzustellen, ist die Grundbedingung einer dieses Namens würdigen Geschichtschreibung, eine Bedingung, von der Hr. Bauer nicht eine Ahnung zu haben scheint. Es hilft nichts, dass er uns nachträglich versichert, der schöpferische Evangelist habe, »ohne es mit Bewusstsein zu beabsichtigen, selbst ohne nach dem tiefen Funde sich darüber Rechenschaft geben zu können, den Stern zum Symbol der Naturreligion erhoben, er habe sein Bild nicht aus der Reflexion erzeugt und die einzelnen Züge desselben nicht mit der verständigen Einsicht in die tiefere Bedeutung derselben ausgearbeitet« (I, 103. 104), er habe auch bei der Flucht nach Aegypten »beide Seiten seines Berichts, die jüdische Form und den allgemeinen Gehalt, nicht getrennt sich vorgestellt, und mit Bewusstsein kombinirt« (107). Dann musste er nicht das Selbstbewusstsein des

schöpferischen Urevangelisten zum Schlüssel der Kritik machen, er musste nicht behaupten, der Urdarsteller habe die allgemeinen Ideen, die ihm aus seinem Lebenskreise zugeflossen seien, zu konkreten Gestalten ausgearbeitet (II, 51). Denn für eine Idee ein Bild suchen, einem Gedanken die Hülle eines geschichtlichen Vorgangs umwerfen, das ist das Verfahren des Allegorikers; die Idee aber nur in dieser bildlichen Form zu produciren, sie unmittelbar in ihrer Objektivirung als Geschichte zu haben, das ist kein Akt des Selbstbewusstseins, kein individuelles, schriftstellerisches Thun, und wenn Bauer nur eine Produktion im letzten Sinn, eine reflexionslose Projektion allgemeiner, zeitbewegender Ideen für zulässig erklärt, so hat er, ohne es zu wissen, der Substantialität der mythenbildenden Gemeinde sein Princip des Selbstbewusstseins zum Opfer gebracht.

Nur mit wenigen Worten sei noch darauf hingedeutet, dass die Bauer'sche Hypothese auch mit den bestimmtesten und begründetsten Nachrichten, die wir über die Geschichte der ältesten Evangelien-Litteratur besitzen, und die zum Theil schon oben gegen Wilke geltend gemacht worden sind, im Widerspruch steht. Markus soll die evangelische Urdarstellung sein, der erste, schlechthin selbstständige, für alle Folgezeiten normative Versuch einer evangelischen Geschichte. So hätte also vor Markus, der nach Bauer's Annahme einer schon reiferen Anschauung, einer vorgeschrittenen Entwicklungsperiode der Kirche angehört, keine evangelische Geschichtsdarstellung existirt, es hätte sich unabhängig von ihm keine neue gebildet. Wie reimt sich diess mit der so wohl verbürgten Existenz uralter, wenn freilich später in den Kanon nicht aufgenommener Evangelien? Soll etwa das Hebräer-Evangelium, das Evangelium der Aegypter, sollen die *λόγια* des Matthäus, Justin's Denkwürdigkeiten auch Absenker und Seitenschösslinge des Einen Urevangelisten Markus gewesen sein? Und Lukas, der uns in seinem Prologe ausdrücklich versichert: „*ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν, ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου, ἔδοξε*

κ ἀ μ ο ὶ, παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι" soll doch, seinem bestimmten Zeugnisse zum Trotz, nur das Eine Evangelium des Markus vor sich gehabt und abgeschrieben haben? Seine Berufung auf die mündliche Ueberlieferung soll Fiktion, seine Versicherung, eigene sorgfältige Nachforschungen angestellt zu haben, soll Täuschung sein? Er selbst, mit der vermeintlichen Abfassung des Urevangeliums wohl ziemlich gleichzeitig, soll in unbegreiflicher Verblendung eine plötzlich in Umlauf gesetzte Schrift, die nicht etwa eine neue von eigenthümlichem Gesichtspunkt aus gemachte Bearbeitung der evangelischen Geschichte lieferte, sondern eine durchaus schöpferische Produktion derselben, ein vorher unbekanntes geschichtliches Christenthum, für ein historisches Dokument angesehen haben? Papias, der seine Denkwürdigkeiten ausschliesslich aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft zu haben behauptet, und der uns näher auch die Art und Weise beschreibt, wie er dabei verfuhr (*εἴ που παρακολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας, ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος, ἢ τί Θωμᾶς, ἢ Ἰάκωβος, ἢ τί Ἰωάννης, ἢ Ματθαῖος, ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν· οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης*, ap. Eus. H. E. III, 39.), soll fälschlich auf eine Ueberlieferung sich berufen, dergleichen gar nicht existirte, und aus psychologischen Gründen nicht existiren konnte, sein vorgebliches Interesse für die Authentie der evangelischen Nachrichten soll ein illusorisches, seine aus der Tradition geschöpfte Spruchsammlung eine Unmöglichkeit sein? Ich bin müde, alle Widersprüche aufzuzählen, auf welche der Historiker stösst, wenn er auch nur den Anlauf zur Durchführung und geschichtlichen Vermittlung der Bauer'schen Hypothese macht. Ihre ganze Grundlage ist unhistorisch und verkehrt. Gerade das älteste Christenthum hatte mehr, als irgend eine spätere Periode der christlichen Kirche, die Tradition zum Princip; die unmittelbare Verbindung mit Christus galt als Kriterium der apostolischen Auctorität, die *παράδοσις ἐκκλησιαστική*, der *κανὼν σωτηρίου κηρύγματος*, die bischöfliche *διαδοχή* war Ge-

genstand der grössten Aufmerksamkeit und strengsten Prüfung; noch lange nach Verfluss des apostolischen Zeitalters wurde der apostolischen Auktorität des Paulus keine andere Einwendung eifriger entgegengestellt, als die, er sei nicht unmittelbarer persönlicher Schüler des Herrn gewesen; Hegesipp durchreiste die christliche Welt, um durch den Augenschein, durch eigene Forschungen und Erkundigungen die Apostolicität der gleichzeitigen Kirchenlehre zu verificiren; zahlreiche andere Beispiele könnten in gleichem Sinne noch angeführt werden, wenn nicht schon Baur in seiner Abhandlung über die korinthische Christusparthei Alles, was für den traditionellen Standpunkt der ältesten christlichen Kirche einiges Moment hat, erschöpfend dargestellt hätte [1]).

Es ist noch übrig, die allgemeinen universalgeschichtlichen Ergebnisse des Bauer'schen Buchs in Erwägung zu ziehen. Wie gestaltet sich, bei Zugrundlegung der Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten, die Entwicklungsgeschichte des Urchristenthums, wie gestaltet sich insbesondere die historische Auffassung der Person Christi — diess ist die Frage, der wir unsere Aufmerksamkeit noch zuwenden müssen. Leider haben wir die Daten zur Beantwortung dieser Frage erst mühsam aus dem ganzen Buche zusammenzusuchen. Die in der Vorrede des ersten Bandes (S. xxii) versprochene Schlussabhandlung, worin eine Geschichte der Evangelien, eine Darstellung der historischen Voraussetzungen, unter welchen, und der Umgebung, in welcher sie entstanden sind, gegeben werden sollte, wird vergeblich im dritten »und letzten« Bande des Werks gesucht; begreiflich, denn sie war unmöglich. Auf dem Boden einer bodenlosen Kritik konnte nicht wieder aufgebaut werden. Es fehlte jeder Anhaltspunkt, jede Prämisse, jede Grundlage. Suchen wir denn aus dem Schutte der Zerstörung die wenigen unangetastet gebliebenen Trümmer zusammen, um aus ihnen wenigstens ein

---

1) Ich kann hiebei noch auf die entsprechende Ausführung einiger hieher gehörigen Punkte verweisen, welche Planck im letzten Hefte dieser Jahrbücher in seiner Abhandlung über das Princip des Ebionitismus gegeben hat.

Mosaikbild von geschichtlichem Ganzen zusammenzusetzen. »Ob Jesus« — wird aus Veranlassung der Bergpredigt gesagt — »diese Sprüche wirklich gebildet und im Zusammenhang vorgetragen hat, kann nicht entschieden werden, und ist auch für die Sache nicht anders als gleichgültig. Gewiss bleibt es doch immer, dass die Unendlichkeit des Selbstbewusstseins, welches mit ihm in die Welt eingetreten ist, diesen Gedanken von der Unendlichkeit der sittlichen Bestimmungen erzeugt hat« (I, 335). »Das Räthsel des religiösen Geistes, der Gegensatz zwischen Himmel und Erde, Gott und Mensch war im Selbstbewusstsein gelöst« (I, 409). »Christus ist der Mann, der die Welt erschütterte, indem er das Selbstbewusstsein zur Unendlichkeit erweiterte« (II, 92). »Den Bussprediger hatte er schon zum Vorläufer gehabt, jetzt stand er da mit dem Schatz seines Innern und den quellenden, treibenden und das Alte zersprengenden Kräften seines Geistes — weiter bedurfte es für die Gegenwart nichts, das Andere überliess er der Kraft seiner Sache« (II, 201). Man sieht, dieser Bauer'sche Christus ist eine philosophische Abstraktion, ein Begriff, der auf jedem andern Wege eher, als auf demjenigen historischer Forschung gefunden worden ist. Aus den Regionen der spekulativen Religionsphilosophie zu der vorliegenden Untersuchung mitgebracht hat dieses Gerede »von der Unendlichkeit des Selbstbewusstseins, das in Christo aufgegangen«, gar keine Wurzeln in dem der Kritik zu Grunde gelegten historischen Material selbst. Ist das Urevangelium ohne die Vermittlung der Tradition durch den schöpferischen Akt eines Individuums entstanden, ist es also ein lediglich phänomenologisches, nicht historisches Dokument, woher in aller Welt sollen die nöthigen Beweismittel für jene Behauptung genommen werden? Wie soll jene »Unendlichkeit des Selbstbewusstseins«, wie soll die Unsündlichkeit, an der Bauer »unbedingt festhalten zu müssen« glaubt (I, 201), wie soll die schöpferische Kraft Jesu und seines Princips, welche der Kritiker durch das verzehrende Feuer seiner Kritik erst recht zu erhärten vermeint (I, Vorr. xxiii), nur irgend begründet werden? Allein auch abgesehen von dieser Inkonsequenz ist die ganze Anschauung der Person Christi, die Bauer

seiner Kritik zu Grunde legt, eine ganz unbestimmte, nebelhafte. Ein neues Weltprincip, wird uns immer wiederholt, habe Christus aufgestellt (II, 201), durch die unendliche Reihe seiner Einwirkungen habe er die Seele der Seinigen zu einem neuen, von ihnen bis dahin nicht geahnten Umfang erweitert (II, 108). Grundsätze, Principien, allgemeine Anschauungen — diess sei es gewesen, was der Gemeinde ihr Dasein gab, nicht ein paar Hundert von Sprüchen, womit sich weder eine Gemeinde stiften, noch die Welt hätte überwinden lassen (ebend.). Allein, wie kann denn die Einwirkung Christi auf die Seele seiner Jünger, diese Erweiterung ihres Bewusstseins, wenn sie keine magische war, anders gedacht werden, als ein durch's Wort, durch Gespräche, durch Lehren, durch die Mittheilung von Grundsätzen vermittelte? Seltsam nun, seltsam, dass es nur Ideen und Anschauungen sind, die vom Stifter auf die Gemeinde sich forterbten, und nicht auch persönliche Erinnerungen, geschichtliche Ueberlieferungen. Seltsam, dass hinwiederum auch diese Ideen und Principien, die der Gemeinde ihr Dasein gegeben, so schnell aus dem Gedächtniss der Nachwelt sich verloren, oder vielmehr in das dürftige Kleid von »ein paar Hundert Sprüchen« sich gehüllt haben. Seltsam, dass die reine und ideale Anschauung des Herrn, die der Kritiker als belebende Macht in der ältesten Christengemeinde wirksam sein lässt, im Lauf der Zeit zum unideellen, beschränkten, jüdisch-nationalen Messiasbegriff erstarrte! Wir möchten die Geschichte der Grillenhaftigkeit anklagen, wenn uns nicht eben zu rechter Zeit noch einfiele, dass dieser verkehrte Lauf der Dinge nur das Werk eines phantastischen Geschichtsschreibers ist.

Doch wir sind noch nicht zu Ende. Jener historische Christus, den Bauer seiner Kritik als theologisches Postulat zu Grund gelegt hatte, wird im Verlaufe der Untersuchung immer ungreifbarer, geisterhafter, bis er endlich unter den Händen des Kritikers in ein Nichts zerfliesst. Mit diesem Ergebniss schliesst der dritte Band. Die Einsetzung des Abendmahls, die man bisher in Folge des paulinischen Zeugnisses für eine der verbürgtesten Thatsachen der evangelischen Geschichte gehalten hatte, wird aus dem Gebiet der Wirklichkeit gestrichen. »Chri-

stus hat das Mahl nicht eingesetzt. Es ist eine in der Gemeinde allmählig entstandene Umwandlung der jüdischen Feier des Paschamahls. Paulus hat seine Formel erst nach der Voraussetzung des schon bestehenden Gebrauchs gebildet, aber er hat sie nicht glücklich gebildet, insofern er eine Ermahnung und Reflexion in sie hinein verwehte, die sich auf den späten Gebrauch bezieht, und denselben als bestehend schon voraussetzt« (III, 245. 246). Man kann hieraus schliessen, wie es dem historischen Christus weiter ergehen wird. Wenn er wirklich existirt habe — wird uns am Schluss des dritten Bandes gesagt (III, 315), so könne er nur eine Persönlichkeit gewesen sein, welche den Gegensatz des jüdischen Bewusstseins, nämlich die Trennung des Göttlichen und Menschlichen in ihrem Selbstbewusstsein aufgelöst hatte. Ob aber diese Persönlichkeit existirt und die Tiefe ihres Selbstbewusstseins Andern aufgeschlossen und zur Bildung eines neuen religiösen Princips Anlass gegeben hat, diess hänge von einer erst noch anzustellenden Kritik der neutestamentlichen Briefe ab. Die schlimme Weissagung, die aus diesen Worten und der beigefügten Bemerkung, die Kritik der brieflichen Litteratur des N. T. habe erst ihren Anfang genommen und es sei noch Alles in ihr zu thun — geschöpft werden könnte, wird nur allzufrüh zur unverhüllten, schrecklichen Wirklichkeit. »Alles, was der historische Christus ist, was wir von ihm wissen, gehört nur der Welt der Vorstellung, nicht der Welt der Wirklichkeit an. Die Frage nach dem historischen Christus ist damit beantwortet, dass sie für alle Zukunft gestrichen ist« (III, 308).

Ich will nicht viele Worte verschwenden, um auf das Unzusammenhängende und Widersprechende aller dieser Aussagen über die Person Christi aufmerksam zu machen; obwohl es keine unbillige Forderung wäre, dass ein Schriftsteller, der die Welt über das Problem des historischen Christenthums aufzuklären unternimmt, mit sich selbst bis zu einem gewissen Punkte abgeschlossen, und nicht erst seine Studien vor dem Publikum zu machen hat; ich will auch dabei mich nicht länger aufhalten, den Widerspruch darzulegen, in welchen sich die Annahme, der Abendmahlsritus habe sich in der Gemeinde allmäh-

lig gebildet, mit dem Princip des Selbstbewusstseins — und die weitere Thatsache, dass die paulinische Darstellung fast wörtlich in das Evangelium des Lukas übergegangen ist, mit dem Princip des schöpferischen Schriftstellerthums versetzt, obwohl klar ist, dass weder die »Gemeinde in ihrer mysteriösen Substantialität« einen solchen Akt des Kultus schaffen, noch die Synoptiker ihre Darstellung dieses Vorgangs unselbständig aus der Tradition entlehnen konnten; — aber darauf ist es doch der Mühe werth hinzudeuten, dass das paulinische: *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ κ. τ. λ.* 1 Kor. 11, 23. jede unhistorische Fiktion von Seiten des Apostels, dass sein Verhältniss zur korinthischen Gemeinde, wie zu den älteren Aposteln, jede eigenmächtige Abänderung, dass endlich die Allgemeinheit der kirchlichen Feier, die der Korintherbrief voraussetzt, bei der kurzen Zwischenzeit zwischen der Abfassung dieses Briefs und der Einsetzung des Mahles selbst, die Möglichkeit einer allmählig entstandenen Neuerung ausschliesst.

Wichtiger jedoch ist die Hauptfrage: wie soll die Entstehung des Christenthums und die Bildung der Gemeinde ohne den Anstoss einer schöpferischen Persönlichkeit begriffen werden? Etwa als Entpuppung aus dem Judenthum? Aber durch seinen unglücklichen Satz, der Messiasbegriff sei erst christlichen Ursprungs, hat Bauer die Axe des werdenden Christenthums zertrümmert, den Nerv seines Zusammenhangs mit dem Judenthum, wie seines Gegensatzes gegen dasselbe zerschnitten. Oder als Schöpfung des Paulus? Aber dieser selbst hinwiederum weist ja überall auf Christus als die Quelle des Heils zurück. Oder als Improvisation eines Schriftstellers? Aber der Urevangelist schrieb ja innerhalb der Kirche. So bleibt uns nichts übrig, als die nichtssagende Tautologie: »Der Gedanke des Messias, und zwar der Gedanke, dass dieser der Messias sei, gab der christlichen Gemeinde ihre Existenz — oder vielmehr, er war die erste Lebensregung der entstehenden Gemeinde, — oder vielmehr beides: die Bildung der Gemeinde und der Hervorgang jenes Gedankens sind eins und dasselbe« (III, 307. 308.). Die Sache ist zu ernst, um sie in das Ge-

biet des Scherzhaften herabzuziehen, aber — diese sich selbst producirende Gemeinde gemahnt uns unwillkührlich an ein bekanntes Kunststück, an den Mann in der Fabel, der sich an seinem eigenen Zopfe aus dem Sumpfe herauszieht. Wie ist es auch, um alles Andere zu übergehen, glaublich, dass der erst nachträglich producirte Messiasbegriff rückwärts auf einen ganz Unbekannten, — noch mehr, auf einen Gekreuzigten übergetragen worden wäre, wenn nicht dieser Unbekannte, dieser Gekreuzigte schon vorher im Glauben seiner Jünger als Messias feststand? War doch dieses Ereigniss *'Ιουδαίοις μὲν σκάνδαλον, Ἕλλησι δὲ μωρία* (1 Kor. 1, 18. 23. Matth. 26, 31. Act. 17, 18. 32.), war es doch für die Jünger die schwerste Aufgabe, die Thatsache des Leidens und Sterbens mit dem vorausgesetzten Begriff des Messias zu vereinigen (Luc. 24, 17 — 21. Matth. 16, 22. Marc. 9, 32.). War doch noch später, wie uns die Apostelgeschichte und Justin's Dialog mit Tryphon belehrt, die Frage: *εἰ παθητὸς ὁ Μεσσίας*, der controverse Punkt, da die Idee eines leidenden und sterbenden Messias, wie wohl mit Bestimmtheit behauptet werden kann, dem Judenthum zur Zeit Christi gänzlich fremd war. Diese Idee wurde erst durch den Erfolg aufgedrungen; sie setzt also das Vorhandensein des Messiasbegriffs und näher noch die Anerkennung Christi als des Messias voraus.

Ich bin es satt, die Willkührlichkeiten und Gewaltthätigkeiten, die hohle, bis zum Aberwitz ungebärdige Deklamation, in der sich namentlich der dritte Band umhertreibt, vor den Richterstuhl der Geschichte und des gesunden Menschenverstandes zu ziehen. Das ganze Werk, dem man eine ganz ungehörige Wichtigkeit beigelegt hat, ist lediglich eine Velleität. Ein Neues, ein möglichst Radikales zu geben — dieser Wunsch ist das Erste und Letzte, das einzig Positive darin. Unternommen ohne gründliche Substruktion, ohne eine leitende geschichtliche Anschauung, auf's Gerathewohl, was am Ende der Rechnung herauskommen werde, unternommen selbst ohne den erforderlichen literarischen Apparat, halb Studie, halb Manifest, unhaltbar in seinen Principien, ärmlich, ja lächerlich in seinen Resultaten, wird es ohne Bedeutung für die Wissen-

schaft, ohne jene fruchtbaren Anregungen, welche das Straussische Werk in so reichem Maase gegeben hat, spurlos vorübergehen. Das historische Verständniss des Christenthums ist in keinem Punkte dadurch gefördert. Ein hartes Urtheil, das ich gegen einen Mann, gegen den die weltliche Gewalt schon zu Gericht gesessen ist, auszusprechen billig Bedenken tragen würde, wenn er sich nicht selbst überall lärmend als den kritischen Messias, der die letzte Krisis herbei- und eine neue Aera heraufgeführt, hätte ausposaunen lassen, wenn er nicht demjenigen seiner Vorgänger, dem er Idee und Ausführung seines ganzen Buchs verdankt, in einer Weise gegenübergetreten wäre, die jede andere Rücksicht, als die der Wahrhaftigkeit, überflüssig macht.

II.
Uebersichten und Kritiken.

1.

Kurz gefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Vierte Lieferung. Die Bücher Samuels, erklärt von Otto Thenius, Doktor der Philosophie, Diakonus und Garnisonsprediger in Dresden. Leipzig, Weidmann'sche Buchhandlung. 1842. xiv und 295 Seiten. 2 fl. 12 kr.

Der unterzeichnete Beurtheiler hat sich über die Bedenklichkeit hinweggesetzt, dass er selbst mitarbeitet an dem Werke, von welchem das vorliegende einen Theil ausmacht; und er glaubt, dessen ungeachtet sich nicht auf blosse Berichterstattung beschränken zu sollen. Die einzelnen Theile des Handbuches bilden jeder auch wiederum ein Ganzes für sich; und den Mitarbeitern ist innerhalb des einmal vorgezeichneten Planes vollkommene Selbständigkeit gelassen, so dass sie nicht solidarisch haften, sondern jeder blos für seinen Beitrag. Insofern fiel es

dem Rec. nicht schwer, Hrn. Thenius' Buch als ein ganz fremdes mit unpartheiischem Auge zu betrachten; und wenn er, in dieser Beziehung seiner selbst sicher, sein Bedünken über dasselbe sagen zu dürfen glaubt, so thut er es um so lieber auch des Interesse's wegen, das er an Förderung und Vollendung des Handbuches nimmt, zumal Rec. selber dazu mitgeholfen hat, dass das Werk des Hrn. Thenius in das Handbuch aufgenommen wurde. Ich ergreife darum die mir dargebotene Gelegenheit, jetzt zu erklären, wie sehr und wie weit der Hr. Vf. mit meinen Ansichten zusammentrifft, und sofern ich nicht einverstanden sein kann, meine Gegenbemerkungen zu veröffentlichen. Diess nicht nur zum Besten einer künftigen neuen Auflage, sondern auch damit Hr. Th. dieselben, wie weit sie das Verfahren überhaupt und den Charakter seiner Exegese im Allgemeinen betreffen, bei der Bearbeitung anderer Bücher, welche er bereits übernommen hat, beliebig benutzen möge.

Wir brauchen uns nicht darüber zu verbreiten, wie wichtig die Bücher Samuels nach mehr als Einer Seite hin seien, wie würdig gelesen zu werden, und wie äusserst mangelhaft ihre bisherige Bearbeitung. Was den vorliegenden Commentar von allen frühern hauptsächlich unterscheidet, das ist die Reinigung und Herstellung des Textes mit Hülfe der Versionen, besonders der LXX, und sofern sie davon abhängt, Verbesserung der Exegese; darin liegt das eigentliche Verdienst des Herrn Thenius, und zugleich das Urtheil über seine Vorgänger, die diess unterlassen haben. Zwar hatte es keinem aufmerksamen Leser dieser Bücher verborgen bleiben können, dass wir sie in einem vielfach verdorbenen Texte besitzen, welcher aus schlechten Handschriften geflossen sei; und seine Fehlerhaftigkeit in einzelnen Fällen hat Movers bei Gelegenheit der Chronik glänzend dargethan. Es genügt, an das Saitenspiel »von Tannenholz« oder »bei allerlei Hölzern von Cypressen« 2 Sam. 6, 5 zu erinnern, worin Movers ganz richtig auch einen hölzernen Sinn sah, den er nach Anleitung der Chronik und der LXX beseitigte. Unser Vf. nun hat gefunden (S. xxix), dass die Version der LXX, besonders in ihrem vatikanischen Texte, nach einem im Wesentlichen ungleich bessern und namentlich voll-

ständigeren hebräischen MS. gearbeitet sei, als dasjenige war, das dem masoretischen Texte zu Grunde liegt. Aus jenem bessern Texte habe auch Hieronymus übersetzt, während der der andern Versionen von unserem heutigen sich wenig unterscheide. Also stellt sich Hrn. Thenius das Resultat einer genauen Untersuchung des Einzelnen, indem er überall die Verss., zumal die LXX, auch auf die verschiedenen Ausgaben achtend, und schliesslich noch Josephus sorgfältig verglichen hat. Hr. Thenius besitzt Einsicht genug, um ein solches Verhältniss der LXX zu unserem hebräischen Texte, wie er es für die BB. Samuels behauptet, nicht überall geltend machen zu wollen. Er erklärt sich hierüber S. VIII. IX vollkommen befriedigend. Dagegen aber wäre es allerdings (s. S. XXV Anm.) eine der räthselhaftesten Erscheinungen, wenn der eine Theil der Juden (die palästinensischen) die heiligen Nationalschriften mit der minutiösesten Sorgfalt behandelt hätte, der andere aber (die hellenistischen) so ganz aus der Art geschlagen wäre, dass er sich bei Uebersetzung dieser Schriften alle die Willkührlichkeiten erlaubt hätte, deren man die LXX zu beschuldigen pflegt. Für die BB. Samuels einmal könnte man sich versucht sehen, den Vorwurf des willkührlichen Verfahrens an die palästinischen Juden zurückzugeben; allein mit Recht merkt S. VIII Hr. Th. an, dass die BB. Samuels als zu den weniger gelesenen Schriften gehörend wahrscheinlich mit geringerer Sorgfalt abgeschrieben und recensirt worden sind. Demnach ist nicht sowohl von Willkühr, als von Fahrlässigkeit und Verwahrlosung zu reden; und die Gestalt des Textes bei den LXX ist zum Theil nur desshalb dem masoretischen gegenüber die bessere, weil zugleich die ältere, indem viele Fehler erst nachher sich in die H. Schriften eingedrängt und allgemein verbreitet haben. Diesen masoretischen Text nun, dessen Lesarten so häufig einen mangelhaften, oder widersprechenden, oder auch gar keinen Sinn geben, haben wir nach Maassgabe desjenigen, der den LXX vorlag, zu verbessern, den letztern also aus der Uebersetzung wieder herauszuerkennen. Die Version der LXX, urtheilt Hr. Th., welche im Ganzen ihr Original mit grosser Treue wiedergiebt, ist ihrer ganzen Beschaffenheit nach wie ein hebräisches MS. anzusehen,

und als das vorzüglichste Mittel zur Kritik des Textes zu benutzen. — Wie vortrefflich beziehungsweise ihr Grundtext, und damit zugleich die Richtigkeit des von Hr. Th. aufgestellten Grundsatzes ist, bringen wir zunächst jetzt durch einige ausgehobene Beispiele zur Anschauung.

Nachdem 1 Sam. 20, 25 berichtet worden, Saul habe sich zu Tische nach Gewohnheit auf seinen Sitz an der Wand gesetzt, heisst es hinter den Worten ויקם יהונתן weiter: Ahner setzte sich von Saul links und der Platz Davids blieb leer. Jenes ויקם in solchem Zusammenhange ist rein unverständlich; und die Sache wird dadurch um nichts besser, dass de Wette: und Jonathan kam übersetzt; wie wenn קום mit kommen etymologisch in Verbindung stände. Andere Versuche, dieser Lesart einen Sinn abzugewinnen, sind gleich wenig geglückt, und werden von Hrn. Th. in ihrer Blösse dargestellt. Die LXX nun aber (*καὶ προέφθασε τὸν Ἰ.*) haben ויקדם gelesen; und dieses Wort ist es eben, was wir brauchen. ויקדם besagt, Jonathan habe sich Saul gegenübergesetzt. Diess ist der von vorn erforderliche Sinn; die LXX haben die richtige Lesart nur falsch verstanden.

C. 9, 25. 26 in dem gleichen Buche würde nach dem masoretischen Texte erzählt: Samuel habe mit Saul auf dem Dache geredet; man habe sich morgens aufgemacht, und dann, als die Morgenröthe aufgieng, habe Samuel dem Saul auf das Dach zugerufen u. s. w. Die Frage drängt sich auf: ob denn und warum die Leute noch vor dem Morgenroth sich aufmachten. Und was thut Saul bei Tagesanbruch auf dem Dache? Wie kann, dass er sich auf dem Dache befinde, als natürlich vorausgesetzt und aller Bericht, wie er hinaufkam, unterlassen werden? Was mag ferner Samuel am Abend vorher auf dem Dache, also in heimlicher Besprechung, mit ihm verhandelt haben? Am andern Morgen weiss er ja noch nichts; er erfährt, um was es sich handle, erst c. 10, 1. — Auch nach dem masoretischen Texte V. 26 scheint es, dass Saul auf dem Dache übernachtet hat. Die LXX schreiben: *καὶ διέστρωσαν τῷ Σαοὺλ ἐπὶ τῷ δώματι καὶ ἐκοιμήθη*; also, wie Hr. Th. richtig rückübersetzt: וַיִּרְבְּדוּ לְשָׁאוּל־וַיִּשְׁכַּב, anstatt וַיְדַבֵּר עִם שָׁאוּל־וַיַּשְׁכִּמוּ

des recipirten Textes. Alle ohen gestellten Fragen erledigen sich so mit Einem Schlage; und zugleich liegt vor Augen, wie leicht das seltene רבך einem Abschreiber unter der Hand in דבר umschlagen konnte.

Ein nicht minder ansprechendes Exempel stösst uns schon im 1. Cap. auf. Da heisst es V. 24 (masor. Text): Samuels Mutter hahe ihren Sohn, nachdem er entwöhnt war, gen Silo gehracht nehst drei zum Opfer hestimmten Farren u. s. w. Vers 25 aher fährt also fort: und sie schlachteten den Farren ff. Es kann also vorher nur von Einem die Rede gewesen sein im ursprünglichen Texte; und wirklich schreihen LXX ἐν μόσχῳ τριετίζοντι = בְּפַר מְשֻׁלָּשׁ statt בפרים שלשת. Dieses מְשֻׁלָּשׁ im Sinne von dreijährig kommt nur 1 Mos. 15, 9 noch vor, und wurde darum leicht verkannt. Es ist aher um so passender, weil die Kinder erst mit vollendetem drittem Jahre entwöhnt zu werden pflegten, 2 Macc. 7, 27. Denn der Farre ist Symhol Samuels; »das eigentliche Brandopfer war Samuel selhst«, wie Hengstenherg (Authentie des Pent. II, 138) treffend anmerkt. Auch Hengstenherg dürfte sich, wie vorliegt, zu unserer Ansicht von der Beschaffenheit des Textes in den BB. Samuels herheilassen!

In der angegehenen Weise nun hat Hr. Th. an unzähligen Stellen nach den LXX den hehräischen Text wiederhergestellt; und der Reichthum an Verhesserungen aller Art gestattet uns hei weitem nicht, alles Einzelne zu durchwandern. Wir beschränken uns darauf, zu Gunsten einer richtigen Würdigung sowohl der LXX als des Verfahrens unseres Kritikers summarisch einige der am meisten charakteristischen Fälle noch aufzuführen. Bisweilen wird die Lesart der LXX einfach dadurch empfohlen, dass sie den schlechthin erforderlichen Sinn gewährt, wie z. B. 1 Sam. 2, 21 ihr נִפְקֹד. Ein anderes Mal diess, wie z. B. 2 Sam. 7, 15, durch die treffende Präcision des Gedankens und den engen innern Verhand der Sätze, oder durch Angemessenheit des Sinnes und Sprachrichtigkeit (1 Sam. 14, 7), während der masor. Text (vgl. 1 Sam. 10, 27) Bedenken erregt. Ganz hesonders aher kommen in Betracht zahlreiche Stellen,

wo lückenhafter hebräischer Text in LXX ausgefüllt ist. Gewöhnlich schimmert das hebräische Original noch unverkennbar hindurch, und die Beschaffenheit der Aussage wehrt es uns, diesen Grundtext für ein Glossem, das LXX mitübersetzt hätten, anzusehen. So ist 1 Sam. 6, 19 die Erwähnung der Söhne Jechonja's gewiss ursprünglich. Nicht minder 2 Sam. 13, 34 der Zusatz, in welchem des Abhanges von Horon gedacht wird; und 1 Sam. 14, 41 geht uns gerade durch LXX und erst durch sie ein Licht auf über die Art, wie man mit den Urim und Tummim looste. Ref. kann dem Urtheile des Hrn. Th. an diesen drei Stellen im Wesentlichen nur beipflichten; und ebenso haben auch manche seiner Kritiken unsern vollen Beifall, wo er entweder reine Conjektur übt, oder nach hinterlassenen zerstreuten Spuren des richtigen Textes denselben zu combiniren unternimmt. Mit Recht streicht er in Anmerkung zu 1 Sam. 10, 2 das הוא בית־לחם 1 Mos. 35, 19. 48, 7. und die Verwandlung von אלון תבור des folg. V. in א' דבורה vgl. 1 Mos. 35, 8 ist ein sehr glücklicher Gedanke, wenn auch ohne Unterstützung in irgend einem kritischen Zeugen. Mit Hülfe dagegen eines solchen, des Chronisten, und des Zusammenhanges mit dem Folgenden hat er schliesslich 2 Sam. 24, 2 sehr gut herausgelesen, dass ursprünglich wohl אל יואב ואל שרי החיל אשר אתו — vielleicht besser הַחֲיָלִים — gestanden haben möchte.

Wie an der letztern Stelle, so lag auch an manchen andern schon den LXX ein verdorbener Text vor; und Ref. kann nicht sagen, dass Hrn. Th. die Herstellung des Richtigen immer gelungen sei. Das Verderbniss nun besteht entweder in einem gemeinschaftlichen Glossem — wovon indess in den BB. Samuels kaum ein Fall aufzutreiben sein möchte — oder einer solchen Lücke; oder aber es sind Trümmer des ächten Textes noch vorhanden, und diese entweder beiderseits die gleichen, oder nicht. In diesen verschiedenen Rubriken lässt Hr. Th eine Nachlese übrig. So z. B. können 1 Sam. 21, 12 die Philistäer den flüchtigen David unmöglich den König des Landes nennen; die Vergleichung von c. 29, 3. 5. lehrt, dass עבד שאול ausgefallen ist. Nun sagen sie: ist das nicht David, der Diener Sauls, des Königes von Israël? Aehnliche Lücken

unseres hebräischen Textes 2 Sam. 4, 2. 15, 32 hat Hr. Th. nach LXX ganz richtig ausgefüllt. Wenn er aber hier eine Verbesserung gar nicht versuchte, so ist ihm dagegen c. 17, 12., mit welchem V. in LXX eine Lücke anfängt, der Versuch misslungen. Für בא באנשים schlägt er בא בשנים vor: er war alt, gekommen in die Jahre. Diese Vermuthung findet sich schon bei Gesenius; und wir erkennen in ihr leibhaft jene unzulängliche Kritik, die so leicht zu befriedigen ist, so selten die Sache zu Ende führt; der es so schwer wird, das Wort des Räthsels zu finden, und die als vorsichtig und umsichtig, sogar scharfsichtig gepriesen wird von vielen guten Leuten, denen diese Eigenschaften abgehen. Also dass ein Abschreiber irrthümlich בא wiederholt, sodann ב ausgelassen, und endlich שנים in נשים umgesetzt habe, lässt man sich gefallen, um eine Formel zu gewinnen, die gar nicht hebräisch ist. Im Deutschen freilich spricht man: in die Jahre kommen, ebenso arabisch بالغ في السنّ, طعن في السنّ oder مُطْعَن; hebräisch aber lediglich בוֹא בַּיָּמִים 1 Mos. 18, 11. 24, 1. Jos. 13, 1. Luc. 1, 7. Die Correktur hat sich auf Streichung des einen בא zu beschränken: er war ein betagter unter den Männern, vgl. היפה בנשים Hohel. 1, 8 und ἐσθλὸς ἐν ἄνδρασιν bei Homer. — Aufmerksamer verfährt Hr. Th. 2 Sam. 12, 25., wo er für ἕνεκεν κυρίου auch des vatikanischen Textes aus der Aldina (ἐν λόγῳ) בִּדְבַר herstellt, was unbezweifelt richtig. Hinwiederum V. 22 hätte er nur die Interpunktion ändern, und c. 7, 21 die durch Rhythmus und Zusammenhang empfohlenen Lesarten nicht theils gänzlich übergehen, theils blos im Anhange abthun sollen. In einem Beispiele endlich von beiderseits verdorbenem Texte, wie 1 Sam. 20, 41, wäre offenbar in ihrer Einheit das Richtige zu suchen gewesen. Unser Text bietet עד דוד הגדיל, LXX ἕως συντελείας μεγάλης = עַד הָתֵם oder תם גדול; und das doppelt bezeugte עַד durfte Hr. Th. nicht so ohne Weiters aufopfern. Ref. schlägt mit Vergleichung von 1 Mos. 29, 7 vor: עַד הַיּוֹם גָּדוֹל, und will es ruhig abwarten, dass etwas Besseres aufgefunden werde. Noch würden wir

Hr. Th. einige Partheilichkeit zu Ungunsten des masor. Textes vorwerfen, wenn es nicht theils ganz natürlich wäre, dass er in zweifelhaften Fällen sicb mehr auf die Seite der LXX neigt, und wenn anderntheils der uns zugemessene Raum eine ausführliche Begründung dieses Tadels gestattete. Ref. glaubt aber, dass 1 Sam. 18, 27 וימלאום למלך nur des schwierigen Sinnes halber, den das Targum richtig fasst, und der nach Analogie von ימלא 2 Sam. 23, 7 zu bestimmen ist, im Vatik. ausfiel; und dagegen dürfte 2 Sam. 16, 10 *καὶ ἄφετε αὐτὸν* erst aus V. 11 sich eingedrängt haben.

Die Rückübersetzung der LXX in's Hebräiscbe, nicht immer leicbt und mitunter geradezu unthunlicb, ist im Ganzen dem Hrn. Vf. wohl gelungen. Einige Fälle, wie z. B. 1 Sam. 9, 25., haben wir bereits angeführt; und es liessen sicb deren viele nambaft machen. Indessen verfährt er allzu positiv; manche seiner Vorschläge, welcbe ohne Weiters als hebräischer Grundtext vorgetragen werden, sind doch nur Vermuthungen, und zum Theil recht unwahrscheinliche. Zugegeben, dass *καὶ ὡς ὗς τραχεῖα ἐν τῷ πεδίῳ* 2 Sam. 17, 8 aus bebräischem Grundtexte übersetzt sei, obgleich *αἱ ὕες καὶ οἱ κύνες* 1 Kön. 20, 19. 22, 38 stutzig machen könnte: woher weiss Hr. Th. so bestimmt, dass im Hebr. וכחזיר מר בבקעה geschrieben gewesen? Er ziebt 1 Sam. 14, 14 mit Recht *ἐν βολίσι καὶ ἐν πετροβόλοις καὶ ἐν κόχλαξι τοῦ πεδίου* dem masor. Texte vor, und findet sehr wahrscheinlich, dass בחצים ובצור השדה im Grundtexte gestanden babe, so dass *πετροβόλοις* ein Glossem sei. Allein gerade aus den drei coordinirten Nomina glaubt Ref. den nativen Hebraismus berauszuhören. Der gute hebräiscbe Styl erheiscbt in solcben Fällen — warum? untersuchen wir jetzt nicht — die Dreizahl (vgl. Spr. 26, 18), und liebt die Verstärkung des dritten Wortes, sei's durcb den Genitiv, oder durcb eine Apposition, vgl. Spr. 25, 18. Und wober kommt das ע im jetzigen מענה, wenn es nicbt ein Ueberrest von קלע, d. i. *πετροβόλος*? Auf gleiche Weise thut der Vf. aucb 1 Sam. 2, 29. 32 im Verbessern des Textes mehr, als nötbig, mehr, als sich verantworten lässt. Aus den Worten, um die es sich hier handelt, des hebr. Textes lässt sicb auf ehrlichem linguistischem

Wege allerdings kein erträglicher Sinn eruiren; und Hr. Th. zeigt sehr gut, dass nach *ἰνατί ἐπεβλέψατε ἐπὶ τὸ θυμίαμά μου καὶ εἰς τὴν θυσίαν μου ἀναιδεῖ ὀφθαλμῷ;* der LXX V. 29 sowohl hier als V. 32 der Text einzurichten ist. הבטת V. 32 beweist gegen תבעטו V. 29 und für einen Satz, in welchem das Auge erwähnt wird. Aber warum will der Kritiker nun aus צויתי מעון (אשר) und צר מעון gerade צריחי־צריח עין machen? Hr. Th. frägt: warum sollte צריח nach der von Gesenius aus dem Arab. nachgewiesenen ersten Bedeutung des Stammworts nicht zunächst weit hervorragend sein, und von dem Hervortreten der Augen bei gierigem oder auch unverschämtem Hinblicken auf etwas gesagt werden können? Die Möglichkeit nun wollen wir nicht bestreiten; für die Wahrscheinlichkeit aber bringt Hr. Th. nur die fraglichen Stellen selber bei; und da hatte er zu zeigen, dass צריח sich zunächst oder einzig darbot. Vor מען, das in עין zu verwandeln, steht in beiden Stellen zunächst מ, V. 32 unmittelbar hinter צר, und wäre damit also zu verbinden. Nun bedeutet ja im Syr. צרם, verwandt mit غرم und عرم, frech, unverschämt sein; und wir entfernen uns dergestalt weniger vom hebräischen Texte, und halten uns, statt an eine mögliche, an eine wirkliche Bedeutung. Im Supponiren einer Grundbedeutung, um von ihr eine solche, die im Sprachgebrauch wirklich existirt habe, abzuleiten, sollte man mit grösster Behutsamkeit zu Werke gehen, und nur im Nothfalle, wo die Bedeutung zweifelhaft oder gänzlich unbekannt, etymologische Combinationen beiziehen. Man sollte die Etymologie brauchen, wie in der Heilkunde das Gift, und nicht, wie heut zu Tage viel geschieht, zu dem Ende, den gesicherten Sprachgebrauch zu durchkreuzen und zu verwirren. Und lieber suche man das fragliche Wort in den Dialekten auf, und räume ihm diejenige Bedeutung, welche daselbst, also in semitischem Sprachgebrauche wirklich existirt, auch für das Hebräische ein, als dass man nach etymologischer Möglichkeit eine Wortform oder — Bedeutung creire, die ihre Heimath nicht nachweisen kann und ebendadurch verdächtig wird. Für חרשה 2 Sam. 21, 16, vermuthet unser Vf. wegen

μάχαιρα des Symm. und *ῥομφαία* des Joseph., möchte חֲרֻשָׁה oder חֹרֶשֶׁה mit der Bedeutung eines besonders tüchtigen, gut durchschneidenden Schwertes im urspr. T. gestanden haben.. Aber die eine Form existirt im bekannten Hebraismus so wenig, als die andere, und beide ebenso wenig, als die verlangte Bedeutung; ד corrumpirt sich leichter und häufiger in ר, als umgekehrt; und jene Uebersetzer haben offenbar blos gerathen. Die LXX, welche *κορύνην* übersetzen, haben vermuthlich דבשה gelesen, das feminin (um das einzelne Stück zu bezeichnen vgl. אֳנִיָּה und 1 Mos. 27, 3.) von دبوس Keule, Streitkolbe, welches arabischer, nicht persischer Etymologie und mit سفّود wohl verwandt ist. Wie hier, so geht Hr. Th. auch C. 24, 15. den LXX mit Unrecht aus dem Wege, und übersetzt er schwerlich richtig in's Hebr. zurück. Er glaubt, anstatt vom Morgen an bis zur Zeit des מועד habe מבער — bis zur Zeit des Anzündens ursprünglich da gestanden: welches מְבָעֵר kein Wort ist; und — *ἕως ὥρας ἀρίστου* giebt er S. 295. durch ועד־עת מסעד wieder: מסעד in der Bedeutung von סעודה, ohne es gleichwohl zu billigen. Wie leicht indess ם und ס verwechselt werden konnten, erhellt aus C. 21, 9; und lieber als מסעד würde Ref, wenn סעודה nicht gelten soll, מָעוֹג lesen, welches, auch für Ps. 35, 16. von ܡܥܓ abzuleiten, 1 Kön. 17, 12. offenbar nicht Kuchen, sondern Essbares überhaupt bezeichnet. Das entsprechende ܡܥܓܢ scheint ein anderer Name für *ghada*, *prandium*, welches man um 9 Uhr einnahm. Uebrigens scheinen dem Ref. die vier letzten Capp. des 2. Buches verhältnissmässig minder sorgfältig bearbeitet. Der Jesbobenob Cap. 21, 16. liesse sich noch eher ertragen, wenn בנב auch in LXX stände. Das hebr. K'tib ist וַיֵּשְׁבוּ בְּנֹב zu lesen und unrichtig, weil unverträglich mit der Fortsetzung. Die Ortsbestimmung ist (VV. 18. 19. 20.) zu „und sie stritten mit den Philistäern“ V. 15. zu ziehn. Ebenso ist ein Satz angefangen und nicht gleichmässig fortgesetzt C. 23, 21. in — אֲשֶׁר מַרְאֵהוּ. Trümmer der ursprünglichen Fortsetzung bietet der Chronist; das K'ri אִישׁ aber ist

Digitized by Google

unzweifelhaft falsch. Endlich war V. 13. der Text unschwer und am wahrscheinlichsten herzustellen: וַיֵּרְדוּ שְׁלָשְׁתָּם הַשָּׁלִשׁ מֵרֹאשׁ הַצּוּר וַיָּבֹאוּ אֶל־דָּוִד וגו

Die Beschaffenheit des hebräischen Textes und die Verkennung derselben in den bisherigen Auslegungsschriften mussten zur Folge haben, dass die Verbalkritik in diesem Commentar überwiegt, und die Erklärung selber weniger zu ihrem Rechte kommt. Die bedeutendsten Beiträge, mit welchen das Buch die Exegese fördert, finden sich in den jedesmaligen Erörterungen über den Text, welcher den Vorzug erhält, und bestehen hauptsächlich in Discussion der Forderungen des Zusammenhanges und im Nachweis des bessern Sinnes der einen Lesart gegen die andere. Hierin hat Hr. Th. Rühmliches geleistet; als Beweise dafür lassen sich Stellen, wie die schon berührten 1 Sam. 2, 29 ff. 9, 25 f., oder wie 1 Sam. 13, 6. 21., 2 Sam. 17, 3., und viele andere anführen. Auch zeigt der Commentar allenthalben ein erfolgreiches Bestreben, über das Thatsächliche alles, das berichtet wird, in's Klare zu kommen, sich zu orientiren über Schauplatz und Zeitfolge der Begebenheiten, und sich eine begründete Meinung zu bilden, wie man sich den Hergang derselben ungefähr zu denken habe. Auszeichnung verdienen z. B. der Nachweis S. 47., dass das 1 Sam. 13. Erzählte früher fällt; die Erörterung über die Lage des Waldes Ephraim's S. 210.; die S. 214. gegebene Aufklärung über die Bauart der Thore; die Bemerkungen S. 143. zu dem restituirten Texte 2 Sam. 4, 6. Dass Isai seinem Sohne David ein Pfand mitzubringen befiehlt 1 Sam. 17, 18., sollte Hr. Th. nicht in Zweifel ziehen, und die מְרֻצָה 2 Sam. 18, 27., obgleich 2 Kön. 9, 20. die nächste Parallele ist, nicht auf die Schnelligkeit des Laufes einschränken. Besonders dringend aber glauben wir es Hr. Th. an's Herz legen zu sollen, dass er sich von seinem löblichen Eifer, den Dingen auf den Grund zu kommen, nicht verleiten lasse, zum Zwecke möglichster Verdeutlichung moderne Einrichtungen und Sprechweisen unterschiedslos beizuziehen. Zu 2 Sam. 2, 25. merkt er S. 135. an: „Sie retirirten sich auf einen Hügel und formirten ein geschlossenes

Quarré." Warum geschlossen? und könnte es nicht auch ein *orbis* gewesen sein? Die hebr. Worte besagen blos: sie sammelten sich in einem Trupp. Ebenso ist uns die »Fähre« C. 19, 18. höchst hedenklich; und wir hätten die Lesart der LXX nicht in den Anhang verwiesen. Vollends gegen die Einführung militärischer »Chargen,« »Adjutanten« und »Majors,« S. 247., sei's auch nur als Gäste, soll hiemit alles Ernstes protestirt sein. Vor der »Elite der alten Garde« ebendaselbst ist uns wie billig bange; und das »sich Pauken der Jungen« S. 134. muss verschwiegen bleiben, wenn es nicht Strafe nach sich ziehen soll. Vermuthlich hat solchen Ungeschmack der Verf. in der Nähe aufgelesen. Zum Glück stehn die angeführten Fälle ziemlich vereinzelt da, sind aber nur um so mehr hässliche Flecken; und Hr. Th. verdenke es dem Rec. nicht, wenn dieser im Aerger zwar nicht »paukt« d. h. mit Fäusten schlägt, aber ein »Zeichen macht« und einen Tadel »kritzelt;« s. Anm. zu 1 Sam. 21, 15. p. 93.

Die sprachliche Seite der Auslegung lässt das Meiste zu wünschen übrig, indem Hr. Th. in dieser Beziehung mit den Forschungen der neuern Zeit lange nicht gleichen Schritt gehalten hat. Er berücksichtigt wohl die Ewald'sche Grammatik, ist aber in den Ansichten von Gesenius befangen; und auch was die Erforschung der Wortbedeutungen anlangt, ist ihm mitunter eine Behauptung oder ihr Grund entgangen, welche im Widerspruche zu den gewöhnlichen Wörterbüchern sich geltend gemacht hat. שפות בקר 2 Sam. 17, 29. sind wahrlich kein Käse von Rindern; und woher weiss Hr. Th., dass עין רוגל die Walkerquelle (S. 208. 219.) hedeutet? Weder רָגַל, noch jemals רִגֵּל bedeutet walken; und das Walkerfeld lag auch nicht in der Nähe von עין רוגל. Das Ps. 15, 3. vorkommende רגל hat eben nicht den Zweck, Jemanden weiss, sondern ihn schwarz zu machen; רוֹגֵל selbst aber ist nach bekannter Regel mit מְרַגֵּל gleichbedeutend; und auch heisst jenes Walkerfeld שְׂדֵה כוֹבֵם, nicht רוֹגֵל. — Bei einer andern Formel ,מתג האמה. 2 Sam. 8, 1., sieht Hr. Th. das Ungenügende der frühern Erklärungsversuche ein. Er emendirt

darum; aher wo in semitischem Sprachgehrauche wird er »*frenum tributi*« aufzeigen? Ref. verweist auf seinen Comm. zu Jes. S. 63. N.; und dessgleichen wegen צנור 2 Sam. 5, 8. auf seine, Hrn. Th. vermuthlich unbekannt gebliebene, Schrift von der Erfindung des Alphabetes. Auch hei Hr. Th. S. 145. herrscht wegen dieses Wortes noch die gleiche Rathlosigkeit, wie hei seinen Vorgängern; und Ref. kann sich einer ironischen Stimmung nicht erwehren, wenn er sieht, wie hei allen Auslegern um die Worte ויגע בצנור herum durch »Rinnsal,« »Dachrinne« und »Wasserleitung« das exegetische Wasser ablauft. Das können wir dem Hrn. Vf. versichern: wenn David sowohl dort, als auch 1 Sam. 21, 6. nichts Klügeres gesagt hätte, als ihn die Ausleger sagen lassen, so würden seine Dicta nicht auf die Nachwelt gelangt sein, und wären aufbewahrt zu werden, auch nicht werth gewesen!

Was die Grammatik hetrifft, so wird Hrn. Th. nicht zugemuthet, dass er alle Behauptungen Ewald's nachbeten soll, wie man vordem mit Gesenius zu thun pflegte. Wohl aber sollte jeder Exeget Ewald's grammatische Werke geistig verarbeitet haben, und durch dieselben zu ächt wissenschaftlicher Freiheit und Sicherheit durchgedrungen sein. Was thun wir mit dem neuen Stat. constr. מִלְחֲמַת, welchen der Vf. S. 50. in einer übrigens richtigen Bemerkung aufführt? Oder mit dem syntaktischen Schnitzer שָׁלשׁ שֶׁקֶל, der S. 49. eine in der Hauptsache heifallswürdige Textverbesserung verunstaltet? Wie kommt S. 107. der Vf. dazu, הֵבִיא 1 Sam. 25, 27., dem weihlichen Subj. vorausgehend, weniger richtig zu finden, als הֵבִיאָה? S. 224. schreiht Hr. Th., wie auch Gesenius noch, nachdem Ewald das Richtige längst gelehrt hat, מֶדֶו. Ist ihm auch schon ein תְּהֶו vorgekommen, oder שֶׂחֶו das Schwimmen? Will Hr. Th. das Passahfest mitfeiern, so schaffe er solchen alten Sauerteig aus dem Hause, und überlasse ihn jenen fanatischen Anhängern von Gesenius, die, weit entfernt von ihres Meisters klarem Blick, umfassendem Wissen und unermüdlichem Eifer, bei seinem Leben noch in seine Schwächen und Irrthümer sich so glücklich zu theilen wussten, dass ein Jeder von ihnen

als Universalerbe gelten kann. Wie eine tiefere Einsicht in den hebr. Satzbau Hrn. Th. über manche Schwierigkeit hinaushelfen konnte, versuchen wir noch an ein paar Beispielen darzuthun.

Auf die Worte des masor. Textes 1 Sam. 13, 13: du hast thöricht gehandelt, hast nicht gehalten das Gebot deines Gottes, das er dir geboten, folgt כי עתה הכין יהוה וגו dem Zusammenhange so zuwider, dass *Vulg. quod si non fecisses* davor ergänzt hat. Hr. Th. sucht mit einem ganz sprachwidrigen כעתה = eben jetzt auszuweichen. Wir wissen aber, dass כי עתה sehr gewöhnlich nach einem Vordersatze mit לוּ den Hauptsatz einleitet (4 Mos. 22, 29. Hiob 6, 2. 3. 1 Mos. 43, 10. u. s. w.); und wie desshalb 4 Mos. 22, 33 אולי in לוּלֵי verbessert werden muss, so werden wir auch hier das vorangehende לא statt לֹא vielmehr לָא punktiren, die Orthographie wie z. B. 2 S. 18, 12. So gewinnen wir den Sinn: du hast thöricht gehandelt! Wenn du doch das Gebot deines Gottes gehalten hättest, dann würde er befestigt haben u. s. w.

So musste bekanntlich auch 1 Mos. 23, 5. 11. 14. לוּ und לָא hergestellt werden; und ebenso geht auch nach dem Willen der Punktatoren 1 S. 14, 30. לוּא einem כי עתה voraus. Die Erledigung der letztern Stelle hat sich Hr. Th. sehr leicht gemacht. In gegenwärtiger Gestalt bietet sie das Gegentheil des erforderlichen Sinnes. Das ursprüngliche רפתה ist in רבתה verdorben: ein Fehler, der auch 2 Mos. 5, 5. (vgl. 9,-28.) dem Verständniss den Riegel geschoben hat. Letztere Stelle ist הֲנִרְפִּים וגו zu lesen vgl. VV. 8. 18: wenn sie ohnehin lässig sind, wollt ihr sie noch feiern machen? Der Satz ist von der Art, wie 1 Sam. 2, 27; aber auch über diese Stelle äussert Hr. Th. sich höchst ungenügend. Wie die Fragewörter aus den Negationen entstanden sind, so haben sich die Bedingungssätze ihrerseits aus den fragenden herausgebildet; אִם ist früher Frage — als Bedingungspartikel, und הֲ fängt an letzteres zu werden. Uebersetze: hab' ich mich enthüllt u. s. w. = wenn ich mich enthüllt habe: was nun einmal wirklich

der Fall gewesen ist. Zu vergleichen war weniger 1 Kön. 21, 19, als vielmehr 1 Kön. 16, 31. 20, 32. 2 Sam. 23, 19., und dafür der tappende Versuch Köster's wegzulassen.

Schliesslich ist noch darüber etwas zu sagen, wie Hr. Th. die »höhere Kritik« gehandhabt hat. Wir beschränken uns darauf, diesen Punkt nur kurz zu berühren, indem eine hinreichend motivirte Würdigung seines Verfahrens uns zu weit, über die Grenzen einer Recension hinausführen müsste. In Unterscheidung der mehrfachen Bestandtheile beider BB., im Urtheilen über Aechtheit einzelner Stücke und die Glaubwürdigkeit der einen vor den andern scheint uns eine gesunde, unbefangene Kritik obzuwalten. Ganz richtig erkennt er z. B. die Zweiheit der Quellen 1 Sam. 16. und 17, 12 ff., die Aechtheit des letztern Abschnittes, die Art und Weise, wie der Diaskeuast beide in Uebereinstimmung zu setzen suchte, die Aechtheit auch der dem David zugeschriebenen lyrischen Stücke. C. 22. (Ps. 18.) setzt er wegen V. 44 ff. mit Recht in die Zeit nach den Siegen über die Syrer C. 8. Im Uebrigen scheint uns Hr. Th. namentlich bei Bestimmung des Zeitalters mancher Stücke allzu sanguinisch und positiv zu verfahren. Auf die Gründe, mit welchen bewiesen werden soll, dass den Hymnus 1 Sam. 2, 1—10. David, und zwar nach der Besiegung Goliath's gedichtet habe, kann Ref. durchaus kein Gewicht legen; und wenn der Hr. Vf. S. 210. meint: »Es ist nicht zu läugnen, dass der von Niemeyer hieher (zu 2 S. 17, 29.) gezogene Ps. 23. trefflich zu David's ganzer damaliger Situation passt,« — so findet der Unterzeichnete eine solche Beziehung unpassend und geschmacklos, und hat schon lange gefunden, dass der 23. Ps. gar nicht von David herrührt. Abgesehen von den Poësien des Letztern, nimmt Hr. Th. auch für manche geschichtliche Abschnitte Gleichzeitigkeit des Vfs. an (z. B. S. 215.), den er S. 228. sogar mit Namen zu nennen sich getraut; und allerdings machen manche Erzählungen aus dem Leben David's einen solchen Eindruck natürlicher Wahrheit, dass auf grosse Zeitnähe des Berichterstatters zu schliessen ist. Allein dass uns ein Bericht des Augenzeugen unvermittelt aus der ersten Hand vorliege, möchte immer schwer zu beweisen sein. C. 12

im 2. Buche handelt es sich »um einen Vorgang im Innern des königlichen Palastes, der auf das Genaueste geschildert ist« (S. 180). Aber eben, weil es Vorgänge innerhalb der königlichen Gemächer sind, fehlte und fehlt noch die Controle, ob die »genaue« Schilderung auch wirklich ganz genau sei; und individuelle Züge wie V. 17. beweisen nichts, wenn sie nicht blos diesem Factum inhäriren, sondern von einem Wiedererzähler als wahrscheinlicher Bestandtheil des Vorgangs *a priori* angenommen werden konnten, und darum auch anderwärts (vgl. 1 Mos. 37, 35.) anzutreffen sind.

Rec. hat um so weniger Anstand genommen, über das Buch des Hrn. Thenius seine Meinung frei herauszusagen, weil wir trotz seinen im Vorstehenden gerügten Mängeln, gleichwohl und ohne zu befürchten, dass Widerspruch eingelegt werde, versichern können, dass wir dasselbe als ein unentbehrliches, als das einzige erhebliche Hülfsmittel zur Lecture der BB. Samuels ansehen; als ein Werk, durch welches Hr. Th. um Kritik und Exegese des A. Test. sich ein wahres Verdienst erworben habe.

Hitzig.

2.

Grundriss einer Philosophie. Von F. Lamennais. Deutsche Ausgabe. Paris und Leipzig, Jules Renouard u. Comp. Bd. I. XXXIV. u. 554 S. B. II. 384 S. B. III. 404 S. 7 fl. 54 kr.

Indem Ref. daran geht, ein System der Philosophie in einer theologischen Zeitschrift anzuzeigen, ist er sich wohl bewusst, dass er vor Allem gewisse Schranken sich zu setzen hat, z. B. was zur Naturphilosophie und Aesthetik gehört, ausschliessen muss. Aber diese Beschränkung vorausgesetzt, ist Kenntnissnahme von obigem Werk gewiss nicht ohne Interesse für die deutsche Theologie, zumal in einer Zeit, wo der gegenseitige Verkehr der Philosophie und Theologie, in freundlichem wie in feindlichem Sinne, so lebhaft geworden ist, in einer Zeit, wo ein Dogmatismus in der Philosophie einzureissen droht, in dem Viele sich gewöhnen, die Philosophie in gewisse Re-

sultate zu setzen. Unter solchen Umständen ist es am Platz, auf ein System der Philosophie aufmerksam zu machen, das auf einem andern Boden erwachsen ist, als dem deutschen, welcher sonst das Privilegium der Philosophie zu haben scheint. Es lässt sich zum Voraus annehmen, dass sowohl das Zusammentreffen des fraglichen Systems mit dem, was unter uns gäng und gähe ist, als seine Abweichung von demselben, lehrreich sein werde, zumal da wir es mit einem Schriftsteller zu thun haben, welcher längst rühmlich genannt, und als einer der grössten Geister seiner Nation von Freund und Feind anerkannt ist. In allen Phasen, die er schon durchgemacht hat, ist Lamennais jedesmal charaktervoll und einflussreich als Organ seiner Zeit aufgetreten, während er zugleich durch seine verschiedenen Erscheinungsformen hindurch eine solche Stetigkeit und Consequenz des innersten Strebens gezeigt hat, dass man ihm auch Charaktereinheit nicht wird absprechen können. Wenn nun dieser Mann, der schon mehr als einmal als Vorkämpfer einer Richtung praktisch gewirkt hat, den Zeitgenossen ein philosophisches System bietet, so hat er die Erwartung kräftiger Selbstständigkeit für sich. Wenn endlich ein Mann, dem die Gabe der Sprache in ausserordentlichem Maasse geschenkt ist (wovon die *paroles d'un croyant* das bekannteste Zeugniss sind), in die Reihe der Philosophen tritt, so hat er die Voraussetzung für sich, dass ein Meister der Sprache auch ein Meister des Gedankens sein werde.

Vorliegende 3 Bände der *Esquisse d'une philosophie,* im Original schon 1840 (im Nov.) erschienen, enthalten nur die Hälfte des ganzen Systems; dieses zerfällt nämlich in drei Theile: I. von Gott und der Welt; II. vom Menschen; III. von der Gesellschaft; und die bis jetzt erschienenen Bände enthalten die Lehre von Gott und der Welt und den grössten Theil der Anthropologie, während der Schluss der Lehre vom Menschen und die Socialphilosophie in drei andern Bänden noch folgen soll.

Die Methode von Lamennais betreffend, *praecipienda videntur lectoribus, ne alienos mores ad suos referant* (Corn. Nepos, Epam.), d. h. man muss da von den philosophischen

Gewohnheiten Deutschlands absehen, und darauf verzichten, dass der Ausländer auf dem Grund der Kant'schen Philosophie fortbaue. — L. definirt Philosophie als das Begreifen der Thatsachen; sie setzt demnach zwei von einander unzertrennliche Elemente voraus: die Thatsachen und die Ursachen derselben; von dem Augenblick an, wo der Mensch über die Begriffe, die er in sich selbst gefunden, nachdachte, gab es eine Philosophie (Bd. I, S. XXV, 18. 29. vgl. II., 179.).

Für das Begreifen der Thatsachen wird nun eine Norm gesucht und gefunden: wahr ist, was mit der menschlichen Vernunft, und zwar mit der Vernunft, die bei allen dieselbe ist, d. h. mit der universellen Vernunft immer und überall übereinstimmt (I, 8. 11; II, 222). Diess nennt L. das Gesetz der Affirmation, und diesem zufolge erklärt er selbst alle seine Entwicklungen für problematisch, bis sie durch die allgemeine Beistimmung den Stempel der Gewissheit erhalten (I, 21.). Er unterscheidet zwei Hauptmethoden, die individuelle, und die universelle: jene beruht auf dem Grundsatz, dass das Individuum allein für sich und durch sich selbst zur Wahrheit kommen müsse; allein sie schliesst, consequent durchgeführt, die Wahrheit geradezu aus, sofern sie darin besteht, das Nothwendige im Zufälligen, das Absolute im Relativen zu suchen; das Resultat ist eine eitle Wortwissenschaft. Die universelle Methode dagegen beruht auf dem Grundsatz, dass das Individuum in Gemeinschaft mit der Gesellschaft und mit Hülfe derselben zur Wahrheit gelangen kann (II, 218 ff.). Demgemäss beruft sich L. bei allen Hauptfragen auf die allgemeine Vernunft, auf den allgemeinen Glauben der Menschheit, auf die in allen Sprachen identischen Begriffe. »Wo mag das Wahre, die unveränderliche Idee gefunden werden? Nur da, wo sie mit ihrem wesentlichen Charakter der Einheit und Allgemeinheit erscheint, mit einem Worte, ausserhalb jedweder Individualität, folglich in der Gesellschaft der intelligenten Wesen, wo sie sich durch die gemeinschaftliche Sprache offenbart« (II, 185).

Der Ausgangspunkt dieser Philosophie ist der Glaube, denn »die demonstrative Methode, welche Alles beweisen will,

schliesst einen reinen Widerspruch in sich, weil nichts bewiesen werden kann, als durch schon anerkannte Wahrheiten« (I, S. V.). Glauben ist unser erstes Bedürfniss, denn durch Glauben beginnt und erhält sich unser (geistiges) Leben. — Das Nothwendige, ohne welches kein Beweis möglich ist, kann selbst nicht bewiesen werden: man glaubt daran, weiter nichts; und so wurzelt die Beweisführung im Glauben allein. Um eine feststehende Philosophie zu gründen, muss man den Glauben, der in der allgemeinen und ewigen Tradition (diesem Gedächtniss des Menschengeschlechts I, 14.) sich äussert, zum Stützpunkt der Synthese machen, weil alsdann, statt streitigen Hypothesen, unumstössliche Wahrheiten der Philosophie als Substrat dienen (I, 20 f. 72).

Der Gegenstand des Glaubens sind Thatsachen, die Philosophie hat also eine gedoppelte Grundlage, nämlich: ursprüngliche dem Beweis entgehende Thatsachen, und den nothwendigen Glauben an diese Fakta. Da jeder Denkakt Ideen voraussetzt, die dem Geist als Stoff dienen, und da jeder Begriff die vorausgehende Kenntniss des aufzufassenden Gegenstandes erfordert, so setzt jede Philosophie intellektuelle Urthatsachen voraus. Nun aber bestehen 2 Ordnungen von Thatsachen oder Begriffen, nämlich göttliche oder nothwendige, und zufällige Thatsachen; also beruht die Philosophie, welche alle Begriffe und Thatsachen umfasst, um die Verhältnisse derselben zu entdecken, auf einem doppelten Glauben an eine gleichzeitige doppelte Existenz (I, 25 f. 72).

Von hier aus ergeht nun eine Kritik über die verschiedenen philosophischen Systeme. Der Fehler derselben wird darin gefunden, dass sie zum Grundstein der Spekulation entweder (auf subjektivem Wege) die alleinige Thatsache der Existenz des Endlichen, oder (auf objektivem Wege) die ausschliessliche Thatsache der Existenz des Unendlichen nehmen. Wenn man das Endliche allein annimmt, so kann man das Unendliche nicht davon ableiten, in dem Endlichen lässt sich nichts Nothwendiges finden, keine gültige Affirmation darauf bauen: dieser Ausgangspunkt führt also zum Skepticismus. Nimmt man blos das Unendliche an, so kann man, streng

genommen, das Endliche nicht daraus folgern; mit andern Worten, es ist rein unmöglich, sich von der Existenz des Endlichen, wenn es nicht nothwendig ist, zu überzeugen; und nimmt man dasselbe als nothwendig an, so ist es nichts anderes, als eine Modification des Unendlichen, eine innere Erscheinung seines Daseins, ohne reelle Existenz an sich, — dieser Weg also führt consequent zum Pantheismus (I, X. 26 f.). Jede Theorie beruht auf einer ursprünglich gegebenen Thatsache, aus der eine Reihe nothwendiger Consequenzen fliesst; wenn also diese Thatsache nicht alle Grundelemente des Problems des Wahren in sich begreift, so ist man logisch gezwungen, alles zu läugnen, was die gegebene Thatsache nicht in sich fasst. Damit folglich eine Philosophie nicht schon von Anbeginne sich unmächtig erweise, so muss sie in ihrem Urprincip das Unendliche und das Endliche zugleich umfassen, weil keines von beiden von dem andern abgeleitet werden kann, und doch beide, wiewohl mit verschiedenem Recht, nothwendiger Gegenstand der Philosophie sind (I, X f.).

Der Zweck der Philosophie ist, wie gesagt, die Thatsachen zu begreifen, d. h. so weit sie begreiflich sind, indem ein absoluter Begriff ein unendlicher Begriff wäre, und ein unendlicher Begriff in einem endlichen Wesen ein Widerspruch ist. »Jede Philosophie, die nach einem vollständigen Begreifen strebt, nährt sich mit thörichten Hoffnungen, denn unsere Fassungskraft ist begrenzt wie wir.« Die Philosophie, deren Zweck der unendliche Zuwachs an Erkenntniss ist, besteht unter anderem auch darin, die eiteln Versuche unseres Geistes, aus der ihm eigenthümlichen Sphäre herauszutreten, abzuhalten (I, XIII. 18. 37. 57.).

Die Philosophie muss, nach L., in ihrem Urprincip das Unendliche und das Endliche zugleich umfassen, also mit der Auffassung dessen beginnen, was beide Urthatsachen Gemeinsames haben; dieses Gemeinschaftliche findet L. in dem Begriff: Wesen = reine Substanz, das ursprüngliche Etwas, welches man sich als die nothwendige Grundlage alles Existirenden, vor jeder besondern Aeusserung, unendlich in Gott, endlich in den Geschöpfen, denkt; die einfachste und allgemeinste Idee,

die man sich denken kann. Die reine Substanz ist, was an sich oder durch sich ist, oder einfacher, was ist (I, 34).

Das Wesen, so gefasst, ist Gott: Er ist, der da ist, »das ist sein Name (Exod. 3, 14.), und dieser unvergleichliche Name, von Weltkörper zu Weltkörper wiederholt, quillt wie Leben durch das unendliche All. Alle Sprachen sprechen, jedes Geräusch murmelt ihn. Aus dem Schoosse der Schöpfung, an dem Morgen der Tage, erhob sich eine Stimme, die ihn ohne Ende wiedersagt; und die Sterne, von einer himmlischen Gewalt angetrieben, schreiben ihn mit feurigen Buchstaben in die Räume« (I, 38).

Beweise für das Dasein Gottes erklärt L. für eitles Bemühen, sofern der Natur der Sache nach Gott = das absolute Wesen nicht bewiesen werden könne, ohne ihn immer wieder schon vorauszusetzen, indem das Relative allein beweisbar, das Absolute des Beweises unfähig sei. Wenn aber Gott nicht bewiesen werden kann, so kann er auch nicht geläugnet werden, d. h. es gibt, streng genommen, keinen Atheismus: ohne die Uridee des Wesens gibt es keine Intelligenz, keine Sprache; ein wahrer Atheist wäre derjenige, welcher sagen würde: es existirt nichts. Der Atheist hat auch seinen Begriff von Gott, nur trägt er ihn von dem Schöpfer auf das Geschöpf über, er schreibt dem relativen Wesen die Merkmale des nothwendigen Wesens zu (I, 39. 79).

»Das Wesen ist einig in sich, unendlich, unbegreiflich; diess muss also auch von Gott ausgesagt werden, da Gott und Wesen identisch sind; jedoch ist Gott nicht = das Wesen im allgemeinsten Sinn, sondern = das unendliche Wesen im Verhältniss zu den endlichen Wesen betrachtet, oder in dem, was seine eigene Essenz Verschiedenes in sich fasst. Das Wesen ist zwar, streng genommen, einfach, aber es ist doch zugleich etwas Bestimmtes, folglich hat es Eigenschaften; denn diese sind es, die das Wesen bestimmen« (I, 40).

Hier muss auffallen, dass Lamennais unklar hin und her schwebt. Er will von der Einheit des Endlichen und Unendlichen ausgehen, und meint also unter »Wesen« eigentlich das reine Sein, als das Jenseits aller Differenz, auch der von un-

endlich und endlich, gelegene, die Indifferenz. Wie dieses reine Sein mit Gott identisch sein soll, d. h. die Indifferenz = einem Glied innerhalb der Differenz, ist nicht gerechtfertigt. Wenn es allerdings in der zuletzt angeführten Stelle so aussieht, als sollte ein genauer Unterschied zwischen Wesen und absolutem Wesen festgehalten werden, so stimmen damit viele andere Aeusserungen nicht, wornach das reine Sein, oder die reine Substanz unmittelbar = Gott gesetzt wird.

Da das Wesen etwas Bestimmtes sein soll, so sucht L. die nothwendigen Eigenschaften desselben zu entdecken, und findet deren drei. Die Idee: Wesen fasse nämlich vor allem den Begriff von Kraft oder Vermögen in sich, indem die Existenz eine Kraft voraussetzt, wodurch jene stets verwirklicht wird. Zweitens setzt jedes Wesen eine Form voraus, die es bestimmt, und ohne welche es nicht wäre; es kann nur durch seine Form und in seiner Form erkannt werden, die Form allein macht das Wesen denkbar; da aber das absolute Wesen nur sich selbst denkbar ist, so wäre es nicht denkbar, wenn es nicht denkend wäre, folglich sind in ihm Form und Intelligenz identisch, von unserem Geist aus verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Damit aber die Substanz in sich einig sei, muss sie noch eine dritte Kraft in sich fassen; diese Kraft, welche die Vereinbarung hervorbringt, ist die Liebe (I, 40 ff. 49 f.). Weil nun das unendliche Wesen, in seiner Substanz betrachtet, ganz absolute Einheit ist, so muss jede seiner Eigenschaften, ihrer Substanz nach, durchaus das ganze Wesen sein. Und da diese Eigenschaften unter sich wesentlich verschieden sind, so folgt ferner, dass Vermögen, Intelligenz, Liebe, in der Einheit des absoluten Wesens durch etwas ihnen auschliesslich Eigenthümliches sich charakterisiren und folglich auf eine individuell verschiedene Weise in dieser Einheit bestehen. Nun aber constituirt die durch etwas Wesentliches und Bleibendes bestimmte intelligente Individualität den Begriff der Person: es sind also drei Personen in der Einheit des absoluten Wesens, und diese drei Personen, welche in der einigen und unendlichen Substanz zusammen sind, sind Gott (I, 45 f.).

Nachher wird noch weiter geschritten, und den drei Kräften

der Name: Vater, Sohn, Geist geschöpft. Jedoch schon vorher wird es deutlich geworden sein, auf was L. hinauswill, nämlich auf eine spekulative Deduktion der kirchlichen Trinitätslehre. Zwar verwahrt er sich ausdrücklich, es sei keineswegs seine Absicht, in der Philosophie die christliche Glaubenslehre zum Ausgangspunkt zu nehmen auf irgend eine Auktorität der religiösen Gesellschaft hin; die Vernunft sei autonomisch, und jede Abhängigkeit derselben sei rein fictiv, sofern sie selbst es ist, die kraft eines freien Urtheils ihre scheinbare Unterwerfung beschliesst; allein es sei eben so wenig in seinem Sinne, sich durch irgend ein Vorurtheil von der christlichen Lehre abwenden zu lassen, wenn er bei dem Nachdenken über die erste Ursache auf logischem Wege darauf hingeführt werde (I, 44.). — Diese Grundsätze verdienen zwar unsern Beifall, allein die Voraussetzung trifft eben nicht zu, dass das System auf logischem Wege durch innere Nothwendigkeit zu dem kirchlichen Trinitätsbegriff hingetrieben werde. Denn es liegt offenbar ein Paralogismus darin, dass der Begriff »individuell«, durch welchen der Uebergang von der Idee blosser Kräfte oder Eigenschaften zu der Idee von Personen bewerkstelligt wird, geradezu eingeschoben, oder, wenn man will, zweideutig gebraucht ist, nämlich anfangs = specifisch unterschieden, nachher = individuell verschieden. Im Besondern ist keineswegs einleuchtend gemacht, wie Form und Intelligenz identisch sein müssen, eben so wenig (worauf L. später kommt), wie Liebe und Geist, während man vielmehr erwarten sollte, dass Intelligenz = Geist sei. Uebrigens liessen sich Fehler der Art schon voraus erwarten, denn von einem metaphysischen oder ontologischen Ausgangspunkt aus kann man der Natur der Sache nach nur zu einem metaphysischen oder ontologischen Trinitätsbegriff kommen, wie die Trias: Vermögen, Form, Einigung, wirklich ist, nie aber zu einer Trinitätslehre, welche nur auf dem Boden historischer Religion erwachsen konnte. Damit ist übrigens diese Trinitätslehre, welche das Realprincip der gesammten concreten Entfaltung des Systems ist, nicht unbedingt verworfen, sondern nur die Identität derselben mit der kirchlichen Lehre abgewiesen.

Es ist von Verschiedenheiten in Gott die Rede gewesen. Was ist die wirkende Ursache aller Verschiedenheit in Gott? »Damit in der einfachen Substanz reell verschiedene Eigenschaften bestehen können, muss sie etwas in sich haben, das dieselben in ihrer Einheit scheidet und begrenzt, und dieses Etwas, unbegreiflich, unnennbar, weil es die Eigenschaften nur endet, und selbst keine Eigenschaft ist, gehört der Substanz an, weil keine Substanz ohne Eigenschaften und folglich ohne dasjenige, was die Eigenschaften endet, bestehen kann« (I, 63). Dieses Princip der Differenz in Gott wird also postulirt, aber nicht begriffen.

Die Persönlichkeit Gottes behauptet L., ohne eigentlichen Beweis, auf eine Art, dass man deutlich sieht, diese Tagesfrage macht ihm keine grosse Sorgen: sie wird in einem der kürzesten Kapitel schnell und unbefriedigend abgemacht, indessen wird sich noch Gelegenheit geben, diesen Punkt betreffend Einiges nachzuholen, wenn von dem Verhältniss Gottes zur Welt die Rede ist.

Während sonst die metaphysische Theologie nichts von Trinität wissen will, desto ausführlicher aber die Eigenschaften Gottes abhandelt, geht bei L. umgekehrt die Lehre von Gott in der Trinität auf, wogegen von den gewöhnlich besprochenen Eigenschaften äusserst kurz, und nur nebenher die Rede ist. »Es sind in Gott drei nothwendige Eigenschaften, aber nur drei, vorhanden; denn alle andern, die man zu nennen versuchen möchte, sind blos diese wesentlichen Eigenschaften, in verschiedenen Beziehungen gedacht: die Güte ist nichts anderes, als die nach aussen wirkende Liebe, die Weisheit ist die auf gewisse Arten sich äussernde Intelligenz« (I, 42). Nur die Art der Existenz Gottes wird besprochen, nämlich seine Unendlichkeit; Gott ist, das ist seine Dauer; er ist in sich selbst, das ist sein Ort. Die »Arten zu sein Gottes,« (wie der Uebersetzer sich auszudrücken beliebt hat), einfache Modificationen des Unendlichen, die sich auf unsere Art, zu sein und zu denken, beziehen, sind Ewigkeit, Unendlichkeit, Allgegenwart (I, 71. 76).

Von der Welt.

Gemäss seinen Principien geht L. davon aus, die Existenz der Welt müsse, wie alle übrigen Urthatsachen, geradezu angenommen, könne nicht bewiesen werden. Die philosophische Aufgabe bestehe einzig darin, ihr Sein, ihren Ursprung, und die allgemeinen Gesetze ihres Lebens zu begreifen (I, 85.); die Thatsache zu begreifen, das ist hier, wie überall in der Philosophie die Aufgabe. Nun scheint der menschliche Geist seit dem höchsten Alterthum zwischen zwei irrigen Ansichten geschwankt zu haben: man hat sich die Welt als einen Ausfluss des unendlichen Wesens, als einen Traum Gottes vorgestellt, so dass sie ausserhalb des unendlichen Wesens aller wirklichen Realität entbehrte; diese (pantheistische) Art, sich die Existenz der Welt vorzustellen, ist nothwendig falsch, weil sie am Ende die Thatsache selbst leugnen muss, die zu erklären war. Andererseits hat man Gott und die Materie als zwei gleich ewige Principien angenommen, wobei aber weder das eine noch das andere unendlich sein kann. Folglich zerstört dieses System zugleich den Begriff Gottes und den der Schöpfung, also leugnet es ebenfalls die zu erklärende Thatsache. Um den Irrthümern dieser beiden Systeme auszuweichen, hat man eine Schöpfung aus Nichts angenommen. Dieser Ausdruck kann aber zweierlei bedeuten, einmal, dass Gott eine neue Substanz, welche vorher in keiner Weise existirte, aus dem Nichts hervorgezogen (*Sic!*) habe; oder, dass durch den Akt der Schöpfung jedes Geschöpf, als Geschöpf, aus dem Nichtsein in's Sein übergegangen sei. Im ersten Sinn genommen, ist der Satz von der Schöpfung aus Nichts falsch, sofern dann nach der Schöpfung eine grössere Summe von Wesen existiren würde, als vor derselben, der Urheber der Schöpfung also nicht unendlich wäre. Im letztern Sinn hingegen ist der Satz eine Urwahrheit (I, 86 — 88. 94).

Dieser Punkt ist wichtig, denn auf ihm beruht, wie fernerhin deutlicher werden wird, was die Spekulation L.'s Eigenthümliches, und von der gewöhnlichen Vorstellung Abweichendes hat, hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zur Welt.

Die Weltschöpfung beruht auf der Trinität. Damit die zufälligen Wesen verwirklicht werden konnten, musste erst ein Vermögen vorhanden sein, welches im Stande war, diese Verwirklichung zu bewerkstelligen. Zweitens war eine Intelligenz erforderlich, welche die Ideen der endlichen Wesen in sich fasste und die Substanz mit Form begabte. Drittens ist dabei ein Princip der Einigung oder der Liebe vorausgesetzt, welches diese Wesen so zu sagen vollendete, indem es die Kraft mit der Form verband, ihnen das Leben gab (I, 122 f.). Die Intelligenz des unendlichen Wesens, welche alles, was unter dem allgemeinen Begriff von Wesen verstanden wird, in sich fasst, enthält nothwendig das Urbild aller einzelnen Wesen in sich. Unter sich zu einer nothwendigen Einheit verbunden, bilden diese Ideen in Gott nur einen grossen Gedanken, welcher seine Intelligenz selbst ist, sein Wort. Es gibt also in der göttlichen Intelligenz 1) einen eigenen Gedanken, der sie selbst ist; 2) verschiedene Ideen, welche alle einzelnen Wesen repräsentiren; 3) etwas, das diese einzelnen Ideen im göttlichen Begriff unterscheidet; denn wenn diese einzelnen Wesen nicht ursprünglich in den göttlichen Ideen verschieden wären, so wäre die Schöpfung unmöglich (I, 89).

Diess ist die ideale Voraussetzung der Schöpfung. Der reale Akt der Schöpfung dagegen besteht in »Verwirklichung dessen nach aussen, was vordem nur im göttlichen Geist Existenz hatte. Und wenn Gott schaffend das Wesen gibt, so nimmt er dieses Wesen, das er gibt, aus sich, da offenbar kein Wesen existiren kann, welches nicht seine Quelle in dem unendlichen Wesen hätte. Die äusserliche Verwirklichung der göttlichen Ideen vermindert das unendliche Wesen nicht, weil die ewigen Urbilder in dem unendlichen Wesen unverändert bleiben; sie fügt nichts hinzu, denn es entsteht dadurch kein wesenhaftes oder substantielles Erzeugniss (was an sich, dem Begriff der Substanz nach, unmöglich ist I, 90 f.). Es ist also Eine und dieselbe Substanz, welche gleichzeitig in zwei verschiedenen Zuständen existirt, dem endlichen und dem unendlichen.

Jeder göttliche Gedanke besteht, sofern er blos verschieden ist von andern göttlichen Gedanken, unveränderlich in der

Einheit des unendlichen Wesens und gehört folglich der Wesenheit Gottes an. Sobald man ihn aber als wirklich realisirt denkt, wird er etwas Endliches, von dem was nicht er ist Getrenntes, und kann folglich nicht der göttlichen, wesentlich einigen, Natur angehören. In diesem Sinn existiren die geschaffenen Wesen ausser Gott (ist also Gott ausserweltlich), obgleich sie noch immer in zwei Beziehungen in Gott sind: 1) ist alles, was sie Reelles an sich haben, nur jenes Etwas vom göttlichen Wesen, dem der Begriff von ihnen entspricht; 2) bestehen sie, obgleich sie nicht der Natur Gottes angehören, doch in Gott, nämlich in der göttlichen Endlosigkeit, ausserhalb welcher nichts sein kann, weil sonst das Nichts ein Raum wäre, also zugleich wäre und nicht wäre: *In Deo vivimus et movemur et sumus. Act.* 17.

Der Uebergang von der ideellen Existenz in Gott zu der reellen Existenz als Kreatur besteht nach L. darin, dass der Unterschied zur Grenze wird: nachdem der Unterschied zur Grenze geworden, ist das Vielfache aus dem Einfachen hervorgegangen, das Endliche aus dem Unendlichen, das Zufällige aus dem Absoluten; das gegenseitige Band aber des Zufälligen und Absoluten, des Endlichen und Unendlichen ist die Substanz. Jedes endliche Wesen schliesst zwei verschiedene Elemente in sich, ohne die seine Existenz unmöglich wäre, nämlich etwas Positives, wodurch es ist, d. h. eine Mittheilung des unendlichen Wesens; und etwas Negatives, wodurch es nicht dieses Wesen selbst ist, d. h. die Grenze, wodurch es eingeschränkt ist. Das endliche Wesen ist nothwendig mit dem unendlichen Wesen vereinigt durch das, was es an wirklichem Sein besitzt; getrennt ist es von ihm durch seine Grenze. Der wesentlich positive Begriff von Sein setzt die Einheit voraus (ein halbes, ein Zehntel-Sein ist undenkbar); der wesentlich negative Begriff von Grenze setzt Theile, folglich Theilbarkeit, folglich Ausdehnung voraus (I, 92 f. 95. II, 88. vgl. I, 105).

Mit andern Worten ist diess die Identität von Sein und Nichtsein, an welche einfache Formel L. am nächsten da streift, wo er sagt: »Von den zwei Elementen, aus denen eine Kreatur besteht, drückt das eine aus, was sie ist, das andere was

sie nicht ist« (I, 111). Diess bewährt sich z. B. bei Zeit und Raum. Was die Existenzart der Geschöpfe Reelles hat, entlehnt sie von der Existenzart Gottes: was die Zeit Positives hat, ist die absolute Dauer; was sie Negatives hat, ist die Grenze in der eben dadurch theilbar gewordenen Dauer. Vergangenheit und Zukunft sind in dem, was sie Positives haben, nur die eine und untheilbare Dauer, die wahre Gegenwart. Was ist die Zeit? Die Grenze in der Ewigkeit. In dem Maass, in welchem sich die Wesen erheben oder weniger begrenzt werden, erweitert sich ihre Existenzsphäre, d. h. das negative Element der Zeit nimmt für sie ab, und sie machen die Vergangenheit und Zukunft durch den Gedanken zu ihrer Gegenwart (I, 114 f. II, 380 f.).

Der verwirklichte oder zur Grenze gewordene Unterschied ist = Materie; die Materie in der Welt ist dasselbe, was das Princip der Unterscheidung in Gott. Uebrigens ist die Materie nur dasjenige, was begrenzt, und weiter nichts; alles, was die Wesen Positives an sich haben, ist ihrem materiellen Elemente fremd, und gehört dem an, was sie Geistiges in sich haben; selbst in einem Körper ist das, was in ihm positiv ist, von der Materie verschieden, und nur beschränkt durch sie (I, 104 f. 100 110.).

Doch die Ideenreihe von Grenze, Materie, Körper, Organisation, wo man sodann zur Verschiedenheit der Wesen kommt, greift schon in die Naturphilosophie ein, wesshalb Ref. hier abbricht, um wieder zu dem mehr Theologischen zurückzukehren.

Nachdem im Bisherigen das Wesen der Schöpfung berührt worden ist, bleibt die wichtige Frage nach dem Grund der Schöpfung zu beantworten. Da nach L. die endlichen Wesen die Substanz Gottes selbst sind, nur in begrenzter Form, so scheint es, als ob Emanation angenommen würde; allein L. verwahrt sich dagegen: die endlichen Wesen gehen nicht auf dem Wege des Ausflusses von Gott aus, sondern kraft eines freien Akts seiner Allmacht. Die Schöpfung ist zugleich unendlich, folglich nothwendig, und endlich, also zufällig: nothwendig und unendlich ist sie in den ewigen Ideen, die sie repräsentiren, und die nichts anderes sind, als das unendliche

Wesen, das sich in seiner Mittheilbarkeit denkt. Endlich und zufällig ist sie in ihrem Verhältniss zu dem Akt, der diese Ideen verwirklicht, so wie in den gegenwärtig realisirten Ideen selbst, denn die nothwendige Bedingung ihrer Verwirklichung ist die Grenze. Könnte das vollständige Urbild, so wie es in Gott nothwendig ist, realisirt werden, so wäre die Realisation desselben gleichfalls nothwendig; da es aber diesen Charakter nur in Gott besitzt, und so lange es in Gott ist, so ist es blos der virtuelle Grund zum Schaffen, kann aber nicht der actuelle Grund des Schaffens werden, ohne der wesentlichen Begrenztheit der Schöpfung theilhaft zu sein. Es ist also unendlich in einer Beziehung, und endlich in einer andern; und da die Beziehung, in welcher es endlich ist, unmittelbar mit dem Akt der äussern Verwirklichung der Ideen in Verbindung steht, so ist Gott höchst frei bei dieser Verwirklichung (I, 91. 101 f.). — Eine ungenügende, weil ganz negative, Deduktion der Freiheit des göttlichen Schöpfungsaktes.

Die Frage nach der Zeitlichkeit oder Ewigkeit der Weltschöpfung erscheint für L. als nichtig und sinnlos. Das Fortbestehen oder die Dauer ist gedoppelter Art; Gott ist absolut, somit schliesst seine Dauer alle Theilbarkeit, alle Succession aus und bildet eine absolute Gegenwart. Da hingegen Theilbarkeit zum Wesen der Schöpfung gehört, so ist ihre Dauer gleichfalls theilbar, zerfällt in Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, welche in Beziehung auf Dauer dasselbe sind, was die Abstände in Beziehung auf den Raum. Das Theilbare und das Untheilbare schliessen sich gegenseitig aus, sind nicht dem Grad nach, sondern specifisch verschieden, es lässt sich also zwischen der Dauer Gottes und der Schöpfung gar keine Vergleichung anstellen. Der Akt des göttlichen Schaffens hat zwei Beziehungen: die eine auf Gott selbst, die andere auf die durch den Akt gesetzte Welt. In Beziehung auf sich selbst hat Gott in einer untheilbaren Gegenwart geschaffen, insofern ist dieser Akt ewig, ohne ein Vorher und Nachher. In Beziehung auf das Weltall umfasst dieser Akt die der Schöpfung eigenthümliche Art successiver Dauer. Also der Akt des schöpferischen Vermögens ist ewig, der Zweck des Aktes zeitlich (I, 114 f.).

So weit diese Erörterung geht, ist sie klar, präcis und genügend; allein die wichtigste Seite der Frage nach der Ewigkeit der Weltschöpfung (nämlich ob Gott ohne schöpferische Thätigkeit, ohne Welt gedacht werden könne) ist dabei nicht berücksichtigt.

Nach dem Obigen ist das Positive, das Sein des Geschöpfs die göttliche Substanz selbst, die darin auf begrenzte Weise besteht. Da nun die absolute Substanz, ihrer unendlichen Einheit wegen, nicht mitgetheilt werden kann, ohne dass auch ihre wesentlichen Eigenschaften in gewissem Grade mitgetheilt werden, so muss in Allem was ist, auch Vermögen oder Kraft, Intelligenz oder Form, nnd Liebe sein. In Allem was ist liegt also, jedoch in verschiedenen Graden und Formen, etwas vom Vater, vom Sohn und vom Geist. Die Kraft verleiht dem Wesen seine eigentliche Existenz, und entwickelt es; die Intelligenz verleiht ihm die Form, und ordnet die Formen unter sich; die Liebe gibt ihm das Leben, vereinigt es in sich und mit den andern Wesen (I, 123 f. 155). — Wie L. die Kraft, Intelligenz, Liebe in den verschiedenen Wesenklassen nachweist und zeigt, dass diese drei Eigenschaften, in verschiedenen Graden und Arten der Begrenzung existirend, die mannigfaltigen Ordnungen von Wesen bilden, das gehört wieder mehr in die Natnrphilosophie als in die Theologie. Nur die Intelligenz betreffend, scheint es am Platz, einige Andeutungen zu geben, nm so mehr, als hier Lamennais biblische Ideen, namentlich die Idee des Logos, überhaupt die Gedanken des Johanneischen Prologs zu Grunde legt.

Alles, was ist, entspricht einer Idee, die ewig in dem Wort besteht, und ist Verwirklichung dieser Idee. Daraus folgt, dass in allem Existirenden etwas von dem Wort, der Intelligenz, der unendlichen Form, liegt. Jede göttliche Idee ist ein Theil, ein Zeichen der unendlichen Sprache; und als der Sohn bei der Schöpfung mitwirkte, wirkte er seiner Wesenheit nach, d. h. als Sprache: er hat seine Ideen ausgesprochen, und das unvergängliche göttliche Hauptwort ist das Urbild, der Keim, der jede einzelne Natur in der einigen Substanz constituirt. Und wie in der ewigen Sprache sich Namen an

Namen reihen, Ideen mit Ideen sich verbinden, so ketten sich in der Welt Wesen an Wesen, und aus ihren Verhältnissen entsteht die Ordnung, die nichts anderes ist, als die Zurückführung des Vielfachen zur Einheit, nach den unwandelbaren Gesetzen, welche die göttlichen Ideen selbst in der Einheit der unendlichen Intelligenz ordnen. Diese herrliche Ordnung, deren kleinsten Theil wir erschauen, die sich aber unsern Blicken einst entfalten wird, strahlt in Raum und Zeit die höchste Weisheit und die vollkommenste Schönheit, mit einem Worte den Sohn, diese vollkommenste Form des Wesens (*Figura substantiae ejus* Hebr. 1, 3), und zugleich das reinste Licht, das so zu sagen Gott Gott zeigt, eine geistige Sonne, die keinen Aufgang erlebte und keines Untergangs harrt, die mit ihrem ewig unauslöschlichen Glanze die Unendlichkeit und Ewigkeit erfüllt (I, 144 f.).

Wenn Gott sich einer endlichen Intelligenz offenbart, so thut er es mitttelst des Wortes, welches in ihm das Princip jeder Offenbarung, sogar der innern Offenbarung, ist; folglich sagt man mit strengem Recht, Gott spreche zu seinen Geschöpfen. Das Wort, das göttliche Licht, das nach der schönen Aeusserung des Johannes »alle Menschen, die zur Welt kommen, erleuchtet,« ist im Menschen jene innere Sprache, die mit dem Gedanken identisch ist, und woraus erst die äussere, sinnliche Sprache entsteht. Jede Sprache ist nur ein Ausfluss, ein Theilhaben an der unendlichen Sprache, dem göttlichen Wort. Aber diese Sprache kann im endlichen Wesen nur wie es selbst endlich sein. In der Sprache der geschaffenen Wesen gibt es also zwei Dinge: das göttliche Wort, das allein durch seine Wirksamkeit erleuchtet, und eine Grenze, entsprechend der Natur der Wesen, denen das göttliche Wort einverleibt ist. So die menschliche Sprache: durch das Wort, welches sie in sich schliesst, bezieht sie sich auf den Geist, dessen Licht sie ist, während sie durch ihre Grenze (das Organische an der Sprache) auf die Sinne Bezug hat (II, 179 f. 190 f.).

Die philosophischen Ansichten über das Verhältniss Gottes zu der Welt führt L. auf zwei zurück, nämlich Pantheismus und Deismus: der Pantheismus nimmt nur ein wirklich existi-

rendes Wesen an, nämlich das unendliche, ewige Wesen; alle andern sind blos Erscheinungen von Wesen, innerliche Modificationen, in denen Gott sich selbst beschaut. Deismus dagegen ist dasjenige System, wornach zwar die Schöpfung der Welt ausser Gott zugegeben, aber angenommen wird, dass die erschaffene Substanz aus sich selbst und ohne Mitwirkung Gottes alle Erscheinungen der materiellen und intellektuellen Welt hervorbringe. Die menschliche Vernunft sträubt sich gegen beide Systeme, denn allenthalben und immer hat das Menschengeschlecht an Gott und an die Welt, an die Welt als Werk Gottes und von ihm verschieden geglaubt, aber auch Gott als allgegenwärtig, sein Werk belebend und beseelend gedacht. Hier hat sich die Ahnung weit richtiger erwiesen, als die philosophische Spekulation; denn wahr ist, dass alles was existirt, seine Realität von Gott empfängt und entlehnt; folglich sind die Gesetze der erschaffenen Wesen nichts anderes als die Gesetze Gottes, in jedem einzelnen Wesen seiner specifischen Natur nach modificirt (I, 346 ff. 290. II, 79 f.)

Der Zweck der Welt ist, nach L., Gott ausser sich zu verwirklichen; diess ist der allgemeine Zweck der Schöpfung, und der besondere Zweck jedes Wesens. Aber diese Offenbarung Gottes nach aussen bleibt nothwendig immer unvollendet; denn wenn sie je vollendet wäre, so würde Gott sich selbst wieder hervorgebracht haben, was unmöglich ist, und würde sich zudem unter einer seiner Wesenheit widersprechenden Form wieder hervorgebracht haben, sofern die Schöpfung den Begriff der Vielfachheit und der Einschränkung einbegreift, und folglich den der wirklich unendlichen Einheit ausschliesst. Die Welt gleicht einem entstehenden Gott, der aber ewig von seinem Vater getrennt ist durch eine Grenze, welche sich immer erweitert, und dennoch immer besteht. Die Welt ist, nach den Ideen des Alterthums, und in einem sehr wahren Sinn, gleichsam eine grosse, fortdauernde Fleischwerdung Gottes, denn alle Wirklichkeiten haben ihren Widerschein in ihm und bilden, wiewohl auf eine endliche Weise, einen Widerschein von ihm. Er hat in jedes Wesen etwas von allem, was er ist, eingepflanzt, und die vollkommensten tragen das sichtbare

Gepräge dieser göttlichen Verwandtschaft in sich: *Ipsius et genus sumus Act.* 17. (I, 336. 114 vgl. 227. 155. 127).

Anthropologie.

Die Hauptfrage über den Menschen, zu dem wir durch das zuletzt Berührte übergegangen sind, ist die von der Freiheit und dem Bösen. Hier schickt unser Philosoph consequenter Weise voraus, dass der freie Wille eine durch das Gewissen des menschlichen Geschlechts durchgängig bestätigte Thatsache sei, und dass man, um nicht der Unvernunft beschuldigt zu werden, ihn nothwendig zugehen müsste, selbst wenn es nicht gelänge, ihn sich zu erklären. Indessen könne die menschliche Freiheit, weit entfernt, ein für die Vernunft undurchdringliches Geheimniss zu sein, wohl begriffen werden. L. geht davon aus, die menschliche Freiheit sei ein Abbild der göttlichen. Nun enthält Gott etwas Nothwendiges, nämlich alles, was seine Wesenheit ausmacht mit den darauf bezüglichen Operationen: so hat auch der Mensch etwas Nothwendiges an sich, seine Natur, die der Wille nicht ändern kann. Allein Gott ist frei in seinem Wirken und Schaffen nach aussen, er hat können schaffen, weil er in dem wesentlichen Urbild der Schöpfung einen unendlichen Grund zum Schaffen hatte; er hat können nicht Schaffen, weil dieser göttliche Typus nie vollkommen verwirklicht werden kann: so hat auch der Mensch, welcher Gott vernimmt durch seine Intelligenz (Vereinigung mit dem göttlichen Wort), und zu ihm hingezogen wird durch die Liebe (Vereinigung mit dem göttlichen Geist), einen unendlichen Grund in sich, nach Gott hinzustreben, und ihn besitzen zu wollen; aber er kann ihn nie völlig besitzen, sonst wäre er identisch mit Gott; folglich kann jener Grund seinen Willen niemals mit Nothwendigkeit bestimmen.

Wo keine Intelligenz ist, da kann auch keine Freiheit sein. Es giebt also im Menschen, seiner Doppelnatur wegen, zwei thätige Principien, das eine frei, das andere gezwungen: die intelligente Liebe = Liebe Gottes, und die positive oder individuelle Liebe. Jedes von beiden Principien bestrebt sich, das andere zu knechten, und da das Wesen, in welchem sie

vereinigt sind, nach entgegengesetzten Richtungen gezogen wird, so strebt der Wille, sich zu theilen. Aber 1) können diese zwei Arten von Liebe ihre Natur gegenseitig nicht verändern; d. h. die intelligente Liebe kann, auch wenn sie herrscht, dem organischen Princip seinen Charakter der Nothwendigkeit nicht nehmen, und die organische Liebe, wenn sie auch überwiegt, dem intelligenten Princip seinen Charakter der Freiheit, sonst würde die Intelligenz aufhören, Intelligenz zu sein, das intelligente Wesen wäre seiner Natur nach todt, hätte nur noch das organische Leben. Diese Störung der natürlichen Gesetze des Wesens kann momentan eintreten, begründet aber nie, ausser im Falle des Wahnsinns, einen bleibenden Zustand; die Intelligenz tritt in ihre momentan unterbrochenen Funktionen wieder ein und die Freiheit kehrt damit zurück. — 2) Die sinnliche und die intellektuelle Liebe unterscheiden sich keineswegs blos durch den respektiven Grad ihrer Stärke, so dass je die stärkere den Willen bezwingend bestimmen würde: sondern sie regen den Willen auf zweierlei Arten an, welche so verschieden sind als organische Natur und Intelligenz; und folglich ist der Wille, so oft er diese zwei Arten von Anregung erfährt, jedesmal durchaus frei — sonst könnte er nie (was doch oft der Fall ist) der gegenwärtigen Lust ein gegenwärtiges Leiden aus einem der organischen Natur von Grund aus fremden Motiv vorziehen. Diese Wahlfreiheit schwankt zwischen der absoluten Liebe und dem gänzlichen Mangel an Liebe = geistigem Tod. Je energischer die höhere Liebe, desto grösser die Freiheit, d. h. der Mensch ist um so freier, je reichlicher die Ergiessung des göttlichen Geistes in ihm ist.

Die materialistische Verneinung der Freiheit ist hier gut abgewiesen; indessen wird im Bisherigen die Freiheit blos insofern besprochen, als der Mensch im Verhältniss zu sich selbst und zu seiner Doppelnatur betrachtet wird. Die schwierigere Seite ist das Verhältniss des Menschen zu Gott und der göttlichen Ordnung. Lamennais behauptet, indem er das Problem gewiss zu leicht nimmt, es sei nichts weniger entgegengesetzt, als Freiheit des Willens und nothwendige Ordnung. »Wie die ganze Schöpfung, so hat der Mensch einen Endzweck, dem

er nothwendig zustreben muss; und der Mensch, der vollkommene und bleibende Mensch, d. h. die vielfache und einige Menschheit, rückt in ununterbrochener Bewegung diesem Ziele zu. Und wenn der individuelle Mensch sich davon entfernt, so trennt er sich von der Menschheit, ohne ihren Fortschritt hindern zu können; ihn selbst aber treibt die Macht der Gesetze, die er willentlich überschritten, nach der Verirrung seine eigene Wiederaufrichtung mit der unentbehrlichen Hülfe Gottes frei zu wollen und zu vollziehen (II, 277 — 284).

Diese Anschauung ist gross und wahr, aber die Schwierigkeit dadurch nicht gelöst.

Um das Böse zu begreifen, schlägt L. folgenden Weg ein. Nach den Sätzen über die Schöpfung ergibt es sich, dass in jedem Geschöpf zwei Principien coëxistiren, wovon das eine diese Wesen mit Gott verbindet, der Ursprung ihres Seins ist, das andere ihre besondere Individualität begründet; ersteres führt sie zu der absoluten Einheit zurück, letzteres beschränkt sie auf ihre relative, begrenzte Einheit. Jedem Princip entspricht eine Tendenz, folglich sind zwei entgegengesetzte Tendenzen im Geschöpf: die nach Gott, und die nach sich selbst; d. h. einerseits strebt es, mit Gott sich zu vereinigen; andererseits entfernt es sich von Gott, trachtet, aus sich und durch sich selbst zu leben, unabhängig von allem Andern. Beiden Tendenzen entsprechen Gesetze: das Gesetz der Einheit schliesst die Bedingungen des Lebens, das sein Princip in Gott hat, in sich; das Gesetz der Individualität trachtet nach Alleinherrschaft wird aber durch das Gesetz der Einheit in gewisse Grenzen eingeschränkt, indem dem endlichen Wesen Aufopferung, Selbstverleugnung in gewissem Grade auferlegt wird. Diesen beiden Principien, Gesetzen entspricht eine zweifache Liebe, nämlich Gottesliebe und Selbstliebe = Hass gegen Gott (II, 29 ff.).

Es handelt sich nun um das Verhältniss dieser beiden Tendenzen oder Gesetze: das Gesetz des Guten ist die regelmässige Unterwerfung des Princips der Individualität unter das Princip der Einheit; das Gesetz des Bösen ist die Unterwerfung des Princips der Einheit unter das der Individualität, indem das Individuum sich zum Mittelpunkt der Dinge

zu machen, folglich dieselben von Gott zu trennen strebt. Das moralische Böse ist also die Verkehrung der wesentlichen Ordnung heider Tendenzen (II, 33. 42 f.). Bestimmter setzt L. den Reiz zum Bösen in die organische Natur, denn was die Wesen individualisirt, das ist die Grenze und folglich, in der Sphäre der höhern Wesen, der Organismus, welcher nur ihre besondere Art der Beschränkung ist. Bei den intelligenten und freien Wesen ist das Vorherrschen des Princips der Individualität nichts anderes als das Uebergewicht des Organismus und seiner Gesetze über die Gesetze der höhern Natur. Wenn es dem Fleisch gelänge, den Geist völlig zu unterwerfen, so würde der Mensch nur noch das organische, thierische Lehen hesitzen (II, 34. 240). — Man sieht, dass L. das Böse wesentlich in die Sinnlichkeit setzt, was eine einseitige Beschränkung ist.

Was ist nun das Böse an und für sich? Eine Weigerung, die Stelle einzunehmen, die der Urheber der Dinge uns in seinem Werke angewiesen, die thörichte Verschmähung eines Theils seiner Gahen. Das Böse ist ein geringeres Sein, die Enthehrung einer Entwickelung. Uebrigens stört das Böse den allgemeinen Charakter der Schöpfung durchaus nicht, sie verfolgt darum nicht minder ihren regelmässigen Entwicklungsgang. Bleiht auch eine gewisse Anzahl Wesen durch Misshrauch der Freiheit auf ihrer Bahn stille stehen, oder treten sie aus derselhen heraus, so geschieht nur was im Pflanzenreich geschieht, wenn ein Keim ahstirht oder sich unvollkommen entwickelt. Elend schmachten sie dahin in einem niedrigeren Zustand, sinken statt zu steigen. Wo sie aher auch seien, hleihen sie den Gesetzen, welche das Ganze regieren, unterworfen. Die Unordnung hesteht nur im Individuum, nicht in der Gesammtheit der Dinge (II, 36 f. 44).

Aecht philosophisch ist es, dass L. das Böse mit dem Uehel unter einen Gesichtspunkt fasst und das Sittengesetz als Naturgesetz der intelligenten und freien Wesen hetrachtet. Das Uehel in der Welt ist nur ihr wesentlicher Charakter der Beschränktheit, nur der Mangel eines grössern Guts oder einer weiteren Entwicklung. Ist diese Entbehrung das Ergehniss

freier Wahl, so ist sie das Böse, sie beschränkt das Wesen auf sich selbst und macht aus ihm was es nicht sein soll. Aber kein Wesen ist absolut böse, die Störung ist nie absolut. Es bleibt ein Bewusstsein der Störung, einer Erniedrigung, welcher die Natur widerspricht, und dieses schmerzliche Gefühl der Unordnung, welche selbst verschuldet ist, spornt das Wesen, sich wieder zu heben. So tief er gefallen sein mag, so kann der Mensch doch die Art von Frieden, von blindem Wohlbehagen, welche der Antheil des Thiers ist, nimmer geniessen. Je tiefer er sich herabwürdigt, desto mehr leidet das höhere Princip seiner Natur, und übt eine energische Reaktion gegen das niederere Princip. Daher jene unerbittliche Angst, jener unsterbliche »Wurm,« der im Busen jedes verdorbenen Wesens nagt, daher jenes Sehnen: »wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?« (II, 44 f. 35. 61. 241 f. I, XXVIII.)

Lamennais befragt auch hier wieder den allgemeinen Glauben der Menschheit und bemerkt: die Idee vom Fall, d. h. vom moralischen Bösen in seiner Verbindung mit seinen unmittelbaren Folgen, sowie der Gedanke, dass der gefallene und darum leidende Mensch sich wieder erheben und in den Genuss des verlornen Guten wieder eintreten müsse — das sei alles, was in Bezug auf diesen Punkt der Glaube und die Ahnungen der Menschheit Stätes und Uebereinstimmendes darbieten. Allein man habe sich Systeme darüber gebildet und unter diesen kritisirt L. besonders das vom vollkommenen Urzustand, Sündenfall und Erbsünde mit der Bemerkung: alle diejenigen Irrthümer, welche sich des menschlichen Geistes unwiderstehlich bemächtigt haben, sind aus dem Erhabensten, was der Mensch besitzt, aus der Fähigkeit, Gott zu erkennen, hervorgegangen. Da nun der Mensch sieht, dass die Schöpfung in ihrem Urbild nur das unendliche Wesen selbst ist, so hat er in der wirklichen Schöpfung jenes Gepräge der Unendlichkeit oder absoluten Vollkommenheit wieder finden wollen (was übrigens unmöglich ist, weil sonst das Werk Gottes Gott selbst wäre). Auch sich selbst sieht der Mensch in seinem göttlichen Urbild, hat das Gefühl der urbildlichen Vollkommenheit des Menschen-

geschlechts; hieraus hat er gefolgert, es müsse der Mensch diesem Urbild gleich, das heisst vollkommen, erschaffen worden sein, nnd da er diese Vollkommenheit hei weitem nicht fand, so glauhte er, der Mensch sei gefallen.

Der vorausgesetzte Urzustand der Vollkommenheit ist an und für sich unmöglich, und widerspricht üherdiess dem ersten Gesetz der Welt, dem Gesetz des Fortschritts und der Entwicklung. Es giebt keinen Fall. Der Unterschied zwischen dem urbildlichen Wesen in Gott nnd dem Wesen, das vermittelst der Grenze ausser Gott verwirklicht worden, begründet in Bezug anf jedes einzelne Wesen den einzigen Fall, den es erleiden kann. In Hinsicht auf das Ganze ist der Fall ehenfalls nur die wirkliche Beschränknng des in Gott existirenden Urhildes. Da die Schöpfung, welche die Aeusserung Gottes zum Zweck hat, wesentlich endlich ist, während ihr Urhild unendlich ist, so muss sie ehen desswegen dem Gesetz einer fortschreitenden Entwicklung unterworfen sein, weil sie sonst auf jeder Stufe relativer Vollkommenheit ihrem Zweck nicht entspräche. Dieses Gesetz waltet nothwendig hei der Menschheit wie beim einzelnen Menschen. Man darf also annehmen, dass die Menschheit ihre Kindheit gehabt, und dass es folglich eine Zeit gah, wo das sittliche Gefühl nur in leichten und dnnkeln Spuren vorhanden war. Das war die Zeit der ursprünglichen Unschuld, d. h. des Nichtwissens von gnt nnd höse. Sobald aber »seine Augen anfgehen« (Gen. 3, 7) ist der Mensch auch in Stand gesetzt zu fehlen; und doch hat die gleiche Erkenntniss des Guten und Bösen dem Menschen den Weg zu der Welt der Intelligenz und Freiheit eröffnet, ihn (Gen. 3, 3) Gott gleich gemacht, indem er sofort Gott und sich selhst zu erkennen vermochte (II, 46—51. 58 ff. 55).

Der in der Welt allenthalben sichthare Entwicklungsprocess ist ein beständiger Kampf gegen das physische und moralische Uehel. Die Pflicht, den Kampf gegen das Böse mitzukämpfen, ist allgemein anerkannt worden: sie bildet die Grundlage der religiösen Gesetze der Moral (II, 67 f. 65).

Und hiemit machen wir den Uehergang zu den gelegenheitlich geäusserten Ideen üher Religion, denn eine eigent-

liche Religionsphilosophie ist in den vorliegenden Bänden des Werks nicht enthalten.

Der Begriff, unter welchem der Geist sich Gott denkt, bildet den Grundzustand der menschlichen Intelligenz, und übt folglich seinen Einfluss auf den ganzen Menschen aus. Das ist der Grund von der Wichtigkeit der Religionen, die eigentlich, ihrer Wesenheit nach, nur die Aeusserungen dieses Grundzustandes sind. Desswegen stammt auch alles ursprünglich aus ihnen, Verfassungen, politische und Sittengesetze, Philosophie und Künste. Jedes Volk ist nur, was sie aus ihm machen (I, 81 f.).

L. weiss übrigens wohl zu unterscheiden zwischen der Religion als Dogma und als Gefühl; als Gefühl ist sie früher, sie ist das instinktartige Streben nach dem unendlichen Princip alles Seins, eine Wirkung der mächtigen Attraktion, durch welche alle Wesen nach dem ewigen Mittelpunkt gezogen werden. Der Trieb zu Gott ist also eine Wirkung der Anziehung Gottes, und die Erkenntniss Gottes ist Folge der Offenbarung Gottes. »Da kein Geschöpf durch sich allein über das Endliche sich erheben kann, so muss das Unendliche sich ihm selbst offenbaren, wenn es zum Geistesleben gelangen soll« (III, 298 f. II, 179 f.).

Allein trotz dieser Einsicht in die Nothwendigkeit göttlicher Offenbarung und Thätigkeit widerspricht dieses System allem »Uebernatürlichen.« »Nachdem man sich von dem Urzustand des Menschen eine Vorstellung gemacht hatte, welche mit den wesentlichen Weltgesetzen in Widerspruch steht und somit natürlich unmöglich ist, erdachte man über diesen Gesetzen eine übernatürliche Ordnung in die Gott den Menschen bei der Schöpfung hinein gestellt habe.« Und da der Kampf mit dem Bösen den Zweck hat, den Menschen wieder in seinen ersten übernatürlichen Zustand einzusetzen, so musste man eine ganze Ordnung von übernatürlichen Mitteln erdenken (das theologische System von der Gnade). L. erkennt diesem System als Ganzem Erhabenheit zu, findet aber einen reinen Widerspruch darin. Gott und die Schöpfung, das ist alles was ist. Gott hat sein Wesen und seine eigenthümlichen Gesetze, die Schöpfung hat ihr Wesen und ihre Gesetze. Die nothwendigen Verhältnisse zwischen Gott und der Schöpfung stören die Gesetze bei-

der nicht, entspringen vielmehr aus denselben. Es giebt also nur zwei wesentlich verschiedene Existenzarten, die göttliche und die kreatürliche, beide gleich **natürlich**, d. h. der Wesenheit Gottes und der Schöpfung gemäss; jede andere Ordnung, die man erdenken wollte, wäre nur eine Täuschung des Geistes oder würde die Verneinung Gottes oder der Schöpfung nach sich ziehen: fällt das Unendliche in das Endliche, Gott in die Schöpfung, so hört er auf Gott zu sein; erhebt sich das Endliche zum Unendlichen, so hört es auf Geschöpf zu sein. Diess steht übrigens der Vereinigung des einen mit dem andern nicht entgegen, nur kann diese Vereinigung niemals wirklich unendlich sein, sie nimmt zwar unaufhörlich zu, allein sie ist nie vollendet, weil sonst das Geschöpf aufhören würde wirklich zu existiren und wieder würde was es ursprünglich war, eine einfache göttliche Idee. Es giebt also nur zwei mögliche Ordnungen, die göttliche und die kreatürliche; beide sind so nothwendig vereinigt, dass man sie getrennt gar nicht denken kann; aber ihr Zusammenschmelzen wäre ihre Auflösung, und eine Zwischenordnung ist ein Widerspruch. Das Wirken Gottes auf das Geschöpf ist in jeder Hinsicht natürlich, weil es, wenn es der Natur Gottes nicht entspräche, unmöglich wäre, und wenn es nicht auch der Natur des Geschöpfs entspräche, für dasselbe nicht wäre, d. h. zugleich ein Wirken und kein Wirken wäre (II, 69—74).

So oft man, um eine Erscheinung in der Welt zu erklären, zur göttlichen Dazwischenkunft seine Zuflucht nimmt, so bekennt man blos, dass man die nächste Ursache nicht kenne. Nur weil sie einerseits einen Drang hatte zu begreifen, und doch die unmittelbare Ursache nicht kannte, erblickte die Menschheit im Anfang in allen Dingen Gottes unmittelbare Einwirkung. Im Grunde irrte sie sich nicht, und indem man die Gottheiten vervielfachte, damit sie der Mannigfaltigkeit der beobachteten Erscheinungen entsprächen, individualisirte man die einzelnen Ursachen in der allgemeinen Ursache. Je weiter die Intelligenz sich entwickelt, desto mehr einzelne Ursachen unterscheidet sie. Wenn man z. B. den Ursprung der Sprache in einer göttlichen Offenbarung sucht, so versteht man darunter entweder einen durch die natürlichen Gesetze geregelten Einfluss: dann erklärt

man nichts, weil man nichts ausspricht, was die Erscheinung an die natürliche Ursache unmittelbar knüpfen könnte; oder man nimmt eine übernatürliche Einwirkung an, d. h. man hejaht und verneint zu gleicher Zeit die Natur: man bejaht sie, weil das zu erklärende zugestandenermassen der natürlichen Ordnung angehört; man verneint sie, weil die Erscheinungen der natürlichen Ordnung nicht angehören können, ohne dass sie in ihrer unmittelbaren Ursache, ihrer Genesis, natürlich sind (III, 39. 36 ff.). Der Irrthum hesteht darin, dass die Nothwendigkeit zweier zugleich wirksamer Einflüsse verkannt wird, dass man den einen läugnet und nur den andern annimmt. Es ist desshalb von jeher ein Streit gewesen: der Theologismus siegt, wenn er die Unzulänglichkeit des Naturalismus beweisen will, der Naturalismus triumphirt, wenn er den Theologismus der Unvollständigkeit zeiht; aber beide können einander nimmer vertilgen, zum Beweis, dass im einen wie im andern eine unvergängliche Wahrheit ruht, dass sie über der Sphäre des Kampfs einen gemeinschaftlichen Ursprung haben müssen, wo zwar nicht der Unterschied, aber die Opposition beider aufhört. — Uebrigens wäre es vernunftwidrig und der Wissenschaft nachtheilig, wenn man eine (angebliche) Thatsache, ohne Prüfung, desswegen allein für unmöglich und falsch erklären wollte, weil sie aus der gewöhnlichen Ordnung heraustritt, und man sie mit den hekannten Gesetzen nicht in Einklang zu bringen weiss. Das Resultat der wahren Philosophie ist, dass man vorsichtiger wird im Läugnen dessen, was man nicht hegreift, und dass die allgemeinen Glaubensmeinungen beständig gerechtfertigt werden, die im Grunde wahr, und blos in den Nebenumständen die man dazu gesellt, in den Principien mit denen man ihre Erklärung verbindet, und in den Schlüssen, die man daraus zieht, irrig sind (III, 45 f. II, 374 f.).

Aus dem Bisherigen lässt sich schon abnehmen, dass L. Glauben und Wissen als wesentlich Eins fasst; geht er vom Glauben aus, so will er im Wissen den Glauhen reproduciren, durch den freien Gedanken den Glauhen hefruchten. »Der Geist ist nicht blos zum Gehorchen und Glauben geschaffen, sondern auch dazu, dass er handle, dass er den Glauhen, welcher

den unveräusserlichen Reichthum der menschlichen Familie bildet, befruchte, aus dem Keim die Saat erziehe, womit die nachfolgenden Geschlechter sich nähren werden; denn auch das geistige Brod muss wie das leibliche, und mehr noch als dieses, im Schweisse des Angesichts erworben werden. Wie der Glaube der dunkle Keim der Wissenschaft, so ist die Wissenschaft die lichtvolle Entfaltung des Glaubens. Wie das Auge in einer Landschaft zuerst das Ganze in einer allgemeinen Anschauung umfasst, dann erst unterscheidet, und das Einzelne deutlich wahrnimmt: so sieht der Geist Gott zuerst in seiner unendlichen Einheit, und dieses erste Erblicken ist der Glaube. Durch die ihm inwohnende Thätigkeit dringt alsdann der Geist allmählig in diese Einheit, entdeckt, was sie Verschiedenes enthält, die ewigen Ideen, die er stufenweise unterscheidet, und der Glaube wird zur Erkenntniss, und die Erkenntniss in ihrer Entwicklung strebt, durch immer vollkommenere Auffassung ihres Objekts, die Einheit des Glaubens zu reproduciren« (I, 33. II, 224 f.).

Wie hoch Lamennais die Religion stellt, und dass er sie als in das Leben reell eingreifend will, ist aus seinen sonstigen Schriften bekannt genug; dasselbe erhellt in seinem philosophischen Werk unter anderem auch daraus, dass (s. seine Ästhetik im III. Bd.) schön durchgeführt wird, wie alle Kunst ursprünglich heilige Kunst gewesen, wie ihre Hauptveränderungen aus Veränderungen des religiösen Geistes hervorgegangen sind. Ohne uns hier auf Weiteres einzulassen, können wir doch nicht umhin, einige seiner Ausführungen herauszuheben; vor's erste eine Bemerkung über die Architektur als religiöse Kunst. »Wir lesen die Geschichte der Völker in ihren Denkmälern, nicht die flüchtige Geschichte der Zufälle ihrer Existenz, sondern die tiefere Geschichte ihres sittlichen und geistigen Lebens, ihrer Glaubensmeinungen; und gleich wie wir, wenn wir in dem Schoosse der Erde graben, die Rudera nicht mehr existirender Wesen, das verstümmelte, zerstreute Gerippe einer Urwelt auffinden, die in Staub versunken ist: so entdecken wir, wenn wir in die Tiefen der Zeit eindringen, die Trümmer einer anderen Welt, die Urwelt des Menschen, die versteinerten Ueberreste erloschener Religionen, die entzweigerissenen Glieder grossartiger Organismen,

die der Gedanke wieder zusammenzustellen versucht und wirklich zusammenstellt, je besser wir die Gesetze Gottes und der Welt erkennen« (III, 140 f.).

An allen Künsten weist diese Aesthetik nach, dass in Epochen, wo ein gealterter Glaube noch nicht durch einen neuen Glauben ersetzt ist, eigentlich keine Kunst besteht, indem dann, was man so nennt, nur todte, fruchtlose Nachahmung der alten Kunst ist, oder in ängstlichem Suchen nach einer Form besteht, deren Muster noch unbekannt ist. Diess wendet L. insbesondere auf die Kunst der Gegenwart an: »die alte Welt löst sich auf, die alten Doktrinen erlöschen; aber mitten in der trüben Gährung, der anscheinenden Unordnung, sieht man neue Lehren auftauchen, eine neue Welt sich organisiren, die Religion der Zukunft wirft ihren ersten Schimmer über das erwartungsvolle Menschengeschlecht und seine künftigen Schicksale hin: der Künstler muss ihr Prophet sein; und er kann es, wenn er hinabsteigt auf den tiefsten Grund der Gesellschaft, und in sich selbst das Leben sammelt, das allda zuckt, und es in seinen Werken verbreitet, die es beseelen wird, wie der Geist Gottes das All beseelt und erfüllt. Damit die Kunst werde, was sie in der Zukunft werden soll, muss ein Glaube begründet und verbreitet werden: es müssen aus einem weiteren und klareren Begriff von Gott und der Welt, von der Menschheit, ihren Gesetzen und ihrer Bestimmung, die neuen Typen hervorgehen, welche die Kunst realisiren soll« (III, 401. 231. 163. 194 f.).

Was L. weiter anzudeuten weiss über die Gestaltung der Zukunft, ist in Folgendem enthalten: »In dem entstehenden Wesen bilden sich die verschiedenen Organe hier und da, ohne ihre Verbindung und ihre harmonischen Verhältnisse errathen zu lassen. Nach und nach nähern sich die Extreme, die leeren Stellen füllen sich aus, und die Einheit des Ganzen kommt zu Tage. So verhält es sich auch mit der Gesellschaft: auch sie organisirt sich stückweise; zuerst bilden sich einzelne Gruppen, Stämme, Völker, fast ohne irgend eine sichtbare Verbindung. Diess sind die Elemente der menschlichen Einheit, und so lange diese nicht äusserlich ganz vollendet ist, wird das organisch unvollendete Menschengeschlecht im Zustand des Embryo blei-

ben. — Allein das Band, welches die verschiedenen Fraktionen der Menschheit umschlingt, zieht sich immer fester zusammen. Der moralische Sinn läutert sich und eröffnet Hoffnung strahlende Aussichten: der Stammeshass, die grossen politischen und religiösen Feindschaften erlöschen, und was ist diess anders, als die Entfaltung der universellen Liebe, welche alle Intelligenzen vereinigt und die Socialeinheit bildet. Durch das Entstehen von allmählig grösseren Socialeinheiten wird zugleich die Anzahl der verschiedenen Idiome nach und nach geringer werden; und wenn einst die grösseren Socialeinheiten in die Einheit des Menschengeschlechts zusammenschmelzen werden, wird auch die Einheit der Sprache, die Universalsprache folgen (III, 18 f. II, 239. 196; III, 72.)

Abgesehen von der letzteren Bemerkung über die Universalsprache, wird man nicht umhin können, dieser zugleich in der Consequenz des Systems begründeten Ansicht von der Zukunft Beifall zu gehen, um so mehr, als sich leicht sehen lässt, dass einer äusserlichen Organisirung der Menschheit zu concreter Einheit auch eine ideelle Umgestaltung entsprechend zur Seite gehen muss.

Indem Ref. diese Anzeige schliesst, kann er sich nicht verhehlen, dass dieselbe, ohwohl für diese Zeitschrift vielleicht schon zu weitläufig gerathen, doch keineswegs hinreichen dürfte, um von dem System eine entsprechende Anschauung zu gehen. Soll daher noch ein zusammenfassendes Urtheil gegeben werden, so kann diess nur auf dem Eindruck beruhen, welchen die Lesung des Ganzen auf Ref. gemacht hat; indess werden die Leser obiger Anzeige einigermassen in Stand gesetzt sein, selbst zu urtheilen. Lamennais bietet uns nicht sowohl ein kritisch und dialektisch vermitteltes System, als eine in der Weise der bessern christlichen Mystik, mit einem den innern Richtungen der Zeit offenen und freien Geist, mit kräftiger Originalität einheitlich entwickelte Spekulation. Was ihm vornämlich fehlt, das ist eine strengere dialektische Methode: daher da und dort der Mangel an überzeugender Beweisführung und strenger Aneinanderkettung. Dieser Schattenseite entspricht aber unmittelbar der Vorzug schöner, geistvoller

Ausführung, die plastische Kraft der Sprache, die poëtische Anschauung, wie denn L. dessen wohl eingedenk ist, dass die Philosophie an ihrer Quelle selbst Poësie sein muss, als ideelle Schöpfung und Verkörperung der Gedanken in der Erscheinungswelt (II, 229 f.). Durch's Ganze weht uns ein ernster, sittlicher und wahrhaft frommer, man möchte sagen ein priesterlicher Geist an. Den geistigen Boden des Katholicismus verläugnet das Werk nicht; so wenig auch L. in seiner neueren Periode Rom zugethan ist, so wenig ist er doch auf der andern Seite dem Protestantismus gewogen, er erklärt ihn für unfruchtbar hinsichtlich der Kunst, fühlt sich von ihm abgestossen durch seine fatalistischen Lehren und seine herbe Theologie, wobei er offenbar den in Frankreich früher tief eingreifenden Calvinismus im Auge hat. Aus dem katholischen Princip der Tradition ist dagegen hervorgegangen, was L. von dem allgemeinen Glauben der Menschheit, als dem unumstösslichen Princip der Philosophie sagt. Grosse Anschauungen von wirklicher Genialität finden wir bei L., so dass er darin den grossen Meistern in der Philosophie ebenbürtig ist, während die Einheit und Kraft des Charakters sowohl in der Einheit consequenter Anschauung, als in der durchherrschenden Humanität und auch wohl in dem edeln Stolz, womit er auf die gegenwärtige Generation seines Vaterlandes herabsieht (III, gegen Ende) sich ausprägt.

Zum Schluss ist es noch nöthig, einige Worte von der Uebersetzung zu sagen. Mit Recht lässt sich fragen, ob es denn wohl nöthig gewesen sei, dieses Werk in's Deutsche zu übersetzen? nicht als ob das Buch das nicht verdiente, sondern weil billig vorauszusetzen ist, dass jeder deutsche Leser eines philosophischen Werks wie dieses, auch wohl im Stande sei, dasselbe im Original zu lesen. Dazu kommt, dass die Uebersetzung mit klassischer Trefflichkeit bearbeitet sein müsste, um in dem Leser nicht immer und immer wieder das Bedauern zu wecken, dass man nicht an der Quelle selbst schöpfen und den reinen Genuss unverkümmert haben darf. Diess zu äussern glaubt Ref. um so mehr Recht zu haben, als er zwar nicht das ganze Werk im Original mit der Uebersetzung verglichen hat, aber

doch früher im Fall gewesen ist, wenigstens den ersten Band im Original zu lesen und sich an der meisterhaft behandelten Sprache zu erfreuen. Zwar lässt sich nicht läugnen, dass die Uebersetzung theilweise allerdings gelungen ist, aber doch findet sich des Störenden allzuviel und oft in solcher Weise, dass man vermuthen möchte, die Uebersetzung sei entweder von einem Franzosen, welcher deutsch gelernt habe, aber nicht gut, oder von einem Deutschen in Paris fabricirt worden, welcher seine Muttersprache ein klein wenig verlernt habe. Um dieses harte Urtheil zu belegen, stellt die Note, mit Uebergehung geringerer Anstösse, nur einige Beispiele gröberer Fehler zusammen.

Anm. Wenn Gallicismen vorkommen in doppelten Negationen z. B. »da es weder — noch — nicht abhängt« III, 79. u. a., oder Wörter wie »der Meter« st. das Metrum III, 133. 136; »der Typ« st. Typus II, 267 f.; »das alte Genie« st. der Genius des Alterthums III, 208; »das griechische und das christliche Genie« st. der griechische und christliche Geist III, 219; so glaubt man einen Schüler vor sich zu haben. Der anstössigste und dabei am öftesten vorkommende Gallicismus, welcher zugleich beweist, dass es dem Uebersetzer an den Anfangsgründen der philosophischen Sprache fehlt, ist, dass er mit dem »Ich« nicht umzugehen weiss; er schreibt ohne Anstand »das Bewusstsein seiner selbst und dessen was nicht sich ist« I, 164; II, 335; III, 16; »sich und nicht sich« st. Ich und Nichtich I, 282 u. dgl. Wer wird ferner sagen »empfindsame Wesen« st. empfindende I, 198 ff.; »Empfindsamkeit« st. Fähigkeit zu empfinden II, 8 und öfters; »beeindrücken« = afficiren II, 197 u. a. »die freien Agenten« st. mit Freiheit wirkende Wesen II, 285; III, 28; »kennen« st. erkennen, unzählig oft, wo jenes ganz nicht passt; »innige Form« st. innere Form II, 246? u. s. w. u. s. w. Die einfachste Bekanntschaft mit deutscher Syntax hätte Construktionen verhindert wie z. B. »durch das Licht, dem allgemeinen Mittel« II, 165; »mit Hülfe dieses Vermögens, dem Princip seiner Freiheit« II, 190. Doch, um dieses ermüdende Register zu beendigen, ist nur noch zu erwähnen, dass der Styl und Periodenbau der Uebersetzung ein sehr oft äusserst schwerfälliger, keineswegs übersichtlicher, und undeutscher ist.

G. V. Lechler.

3.

Das Wesen des Christenthums. Von Ludwig Feuerbach. Leipzig 1841. XII u. 450 S. 4 fl. 6 kr.

(Schluss der Uebersicht über die neuesten Bearbeitungen der Dogmatik.)

Ueber das Verhältniss dieser Schrift zur Theologie unserer Zeit und namentlich zu dem bedeutendsten unter den verwandten Werken, zu der Straussischen Dogmatik, habe ich schon früher (1. H. S. 90 ff.) Einiges bemerkt. Ich will hier noch Weniges beifügen. — Die Emancipation des religiösen Bewusstseins von aller Heteronomie, dieses innerste Princip des Protestantismus, musste nothwendig dieselbe Emancipation des theologischen Denkens zur Folge haben. Das unbegriffene Dogma ist so gut eine äussere Macht, als die gebietende Kirche, der Auktoritätsglaube ist seinem Wesen nach Ein und derselbe, ob er sich auf den Buchstaben eines Concilienbeschlusses oder auf den eines lutherischen Symbols und einer untrüglichen Schrift stütze. Die Unfreiheit des Denkens ist Gewissenszwang, die Befreiung des Gewissens Befreiung des Gedankens, denn das Gewissen selbst ist nichts Anderes als das unmittelbar praktische Dasein des Denkens. Die gesammte Geschichte der protestantischen Theologie ist daher Geschichte des sich befreienden theologischen Denkens, des Processes, durch welchen das Selbstbewusstsein das ihm äusserlich gewordene Dogma in sich zurücknimmt. Dieser Process hat nun drei Stadien seines Verlaufs: das erste beginnt mit der Reformation, das zweite mit dem Einbrechen der Philosophie in die Theologie seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, das dritte mit der Kant'schen Philosophie. Die erste dieser Perioden zeigt im Ganzen genommen die Befreiung des Denkens erst innerhalb des kirchlichen Gebiets; allgemeine Voraussetzung ist noch die substantielle Frömmigkeit, die sich mit ihrem Gegenstand unmittelbar Eins weiss; nur in innerlich unreifen und als häretisch von der Kirche ausgeschlossenen Erscheinungen spielt die weitergehende Emancipation der Subjektivität nebenher. In der zweiten Periode macht sich diese in grösserer Selbständigkeit im Gegensatz gegen die positive Religion geltend; die Theologie dieser Zeit,

die supranaturalistische, wie die rationalistische, ist Reflexionstheologie; das Subjekt hat sein Denken für sich, und aus dieser inneren Selbstgewissheit heraus bezieht es sich auf das Dogma als einen äusserlich vorgefundenen Gegenstand; zugleich ist es aber an sich noch ohne eigenthümlichen Inhalt, und bedarf ebenso des Positiven zu seiner Erfüllung, als es ihm andererseits unmöglich ist, seine volle Wahrheit und Selbstbefriedigung in diesem Positiven zu finden. Mit Kant hat sich das Denken in seiner absoluten Autonomie erfasst, und in der Hegel'schen Philosophie dieses gemeinsame Princip der neuern Spekulation sich methodisch vollendet. Von hier aus konnten auch im Positiven der Religion nur die eigenen Bestimmungen des Geistes, konnte in der Religion überhaupt nur ein geistiges Naturprodukt erkannt werden, und war hiemit allerdings der Religion, als einem Werk des Geistes, ein tieferer Gehalt zugestanden, als ihr die Reflexion des empirischen Rationalismus übrig gelassen hatte, so musste doch zugleich die Berechtigung angesprochen werden, in der Religion so gut, wie in jeder andern geistigen Erscheinung das Bleibende vom Vergänglichen zu scheiden, ihre Schranken aufzuzeigen und ihr geschichtliches Werden als natürliche Entwicklung zu begreifen. Aber Hegel selbst, im Kampfe mit der einseitig subjektiven Reflexion, der theologischen wie der philosophischen, gross gewachsen, liess das zweite dieser Elemente, das kritische, nicht zu seinem vollen Recht kommen, und so war es denn durch die Natur der Sache gefordert, dass seine Nachfolger zunächst dieses in seiner vollen Schärfe geltend machten. In dieses Geschäft haben sich nun Strauss und Feuerbach so getheilt, dass jener von den allgemeinen Voraussetzungen der Hegel'schen Religionsphilosophie selbst ausgehend die von dieser zurückgestellte kritische Durchführung ihrer Grundsätze durch das geschichtlich gegebene Material nachholt; wogegen dieser wegen der einseitigen Anwendung auch Hegel's religionsphilosophisches Princip angreift, und es durch Ausscheidung der einen, weitern Ausführung der andern von seinen Bestimmungen auf seine Wahrheit zu bringen unternimmt.

Fragen wir, wie die vorliegende Schrift diesen Zweck ver-

folgt hat, so werden sich vier Hauptpunkte der Untersuchung unterscheiden lassen: 1) die allgemeine philosophische Voraussetzung; 2) die Bestimmungen über das Wesen der Religion; 3) die über das Wesen des Christenthums; 4) die über die einzelnen christlichen Dogmen.

1. Die allgemeine philosophische Voraussetzung. Man pflegt Feuerbach mit zu der Hegel'schen Schule zu rechnen, man hält seine Schrift nicht selten für die letzte Consequenz der Hegel'schen Philosophie, man benützt diese Consequenz von der einen Seite zum abschreckenden Beispiel oder zum einleuchtenden Verdächtigungsgrund, man sucht von der andern, wie der Verfasser der Posaune, Feuerbach schon in Hegel selbst nachzuweisen, und seine Anerkennung jedem rechtschaffenen Hegelianer zur Gewissenssache zu machen. F. selbst hat gegen dieses Beginnen des Posaunisten förmlich protestirt. »Hegel gehört in das alte Testament der neuen Philosophie«[1]. »Hegel's Philosophie, insbesondere Religionsphilosophie ist ein Kampf der Spekulation und Religion, in welchem bald die Religion von der Spekulation, bald die Spekulation von der Religion überwältigt wird« (Wesen d. Chr. S. 313, A.). »Gott wird uns hier vindicirt, zurückgegeben als unser eigenes Wesen: er wird von uns gedacht, von uns gewusst, und dieses Denken, dieses Wissen ist sein eigenes Wissen und Denken, unsere subjektive Thätigkeit objektive Thätigkeit, unser Wesen also Gottes Wesen. Es wird hier also eingestanden, was die Religion verschweigt, aber so, dass dieses Eingeständniss der Spekulation selbst noch nur ein indirektes, unklares, unvollkommenes ist; denn es wird zugleich Gott im religiösen Sinne festgehalten, Gott als ein objektives, von uns unterschiedenes Wesen gesetzt«. »Es fehlt die einfache Sprache der Wahrheit, es liegt die Duplicität des religiösen Bewusstseins zu Grunde; es ist nicht die Identität des menschlichen Wesens mit sich selbst, sondern die Identität des göttlichen und menschlichen Wesens ausgesprochen«, »der Wahrheit nach ist aber diese Identität nur der verschrobene Ausdruck der Identität des menschlichen Wesens mit sich selbst«.

1) Deutsche Jahrbb. 1842, Febr. Nr. 39 f. S. 159.

»Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist bei H. immer noch eine dualistische, zwiespältige, zweideutige, keine wahre, wie überhanpt die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Natürlichen und Geistigen, des Sinnlichen und Uebersinnlichen, und zwar desswegen, weil bei ihm noch die alte Feindschaft gegen das Natürliche, Sinnliche zu Grunde liegt, was schon darin deutlich genug ausgesprochen ist, dass die Natur nach ihm ein Abfall von der Idee, der dissolute, der lüderliche Begriff, der Begriff in der Irre, der verlorne Sohn des neuen Testaments ist« (S. 311—313). Zweierlei also ist es, was nach F. den Grundfehler der Hegel'schen Philosophie ausmacht: H. soll mit Unrecht ein vom Wesen des Menschen selbst noch verschiedenes, absolutes Wesen behaupten, und dagegen das wirkliche Absolute, die Natur, ebenso unrechtmässig zum Abfall der Idee von sich selbst herabsetzen. Weil er diess thut, desswegen soll er erst in's alte Testament der neuen Philosophie gehören. Worin besteht denn nun aber ihr wirkliches Evangelium? Nun darin, dass eben jene Fehler vermieden werden. »Der nothwendige Wendepunkt der Geschichte ist dieses offene Bekenntniss und Eingeständniss, dass das Bewusstsein Gottes nichts Anderes ist, als das Bewusstsein der Gattung, dass der Mensch sich nur über die Schranken seiner Individualität erheben kann und soll, aber nicht über die Gesetze, die positiven Wesensbestimmungen seiner Gattung, dass der Mensch kein anderes Wesen als absolutes Wesen denken, ahnden, vorstellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann, als das Wesen der menschlichen Natur« (S. 369), doch — wie die Anm. beifügt — »mit Einschluss der Natur, denn wie der Mensch zum Wesen der Natur — diess gilt gegen den gemeinen Materialismus — so gehört auch die Natur znm Wesen des Menschen — diess gilt gegen den snbjektiven Idealismus, der auch das Geheimniss unserer »»absolnten«« Philosophie, wenigstens in Beziehung auf die Natur ist. Nur durch die Verbindung des Menschen mit der Natur können wir den supranaturalistischen Egoismus des Christenthums überwinden«.

Nach diesen Aeusserungen, deren Bestätigung die ganze vorliegende Schrift ist, reducirt sich die Differenz zwischen

Hegel und Feuerbach in letzter Instanz auf die Frage: Giebt es für den Menschen noch ein Höheres, als die Natur und die menschliche Gattung? Sind wir berechtigt, das Absolute von diesen beiden zu unterscheiden? H. bejaht, F. verneint diese Frage, und dass er sie verneint, diess ist der letzte Grund der Resultate, durch die sich seine Schrift so wesentlich von der Hegel'schen Religionsphilosophie unterscheidet, der letzte Grund der leidenschaftlichen Anschuldigungen, die von allen Seiten gegen ihn erhoben werden. Diese nun gehen uns hier nichts an: wäre diese Schrift auch wirklich, für was sie verschrieen wird, das Erzeugniss der Frivolität und der Lüge — sie ist es aber nicht, sie ist, so weit wir urtheilen können, aus der ernstesten sittlichen Gesinnung, aus der wärmsten Wahrheitsliebe hervorgegangen — doch wäre sie auch, was sie nicht ist, zu Beschuldigungen gegen den Verfasser würden wir doch um so weniger ein Recht haben, je weniger es uns gelungen wäre, seine Gedanken denkend zu widerlegen. Nur ruhige, wissenschaftliche Prüfung ist es, um die es sich hier handelt.

Der Mensch kann nach F. nichts Höheres denken, als sein eigenes Wesen, auch »das absolute Wesen des Menschen« daher »ist sein eigenes Wesen« (S. 7), »das Bewusstsein Gottes ist das Selbstbewusstsein des Menschen, die Erkenntniss Gottes die Selbsterkenntniss des Menschen«, »Gott ist das offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen« (S. 18), »Gott ist dem Menschen das Collectaneenbuch seiner höchsten Gedanken und Empfindungen, das Stammbuch, in welches er die Namen der ihm theuersten, heiligsten Wesen einträgt« (S. 69 f.) — oder wie diess sonst von dem in Wiederholung dieses Gedankens unerschöpflichen Verf. ausgedrückt werden mag. Hieran ist nun unstreitig viel Richtiges: wäre der Mensch nicht göttlichen W e s e n s, so müsste ihm auch das D e n k e n Gottes fehlen; »das Maass des Wesens ist auch das Maass des Verstandes«, diesen Satz des H. Verf. (S. 11) müssen wir vollständig zugeben. Schon die äussere Anschauung fände kein Auge, die Sprache der Natur keinen Widerklang in uns, wenn sie nicht die Anschauung und Sprache eines uns verwandten Wesens wäre; noch weniger lässt sich absehen, woher dem Menschen

die Möglichkeit kommen sollte, das Göttliche zn denken, wenn sie nicht schon in seinem Sichselbstdenken enthalten wäre. Die Frage ist nur, ob die Anwendung, die der H. Verf. von seinem Grundsatze macht, nicht zn weit geht. »Das Bewusstsein des Gegenstands«, sagt F. (S. 6), »ist das Selbstbewusstsein des Menschen.« Dieser Satz ist ebenso falsch, als er wahr ist. Dass mir der Gegenstand gerade so erscheint, und nicht anders, diess ist freilich nicht blos in der Natur des Gegenstands, sondern ebenso auch in meiner eigenen Natur begründet; aber darum etwa nur in dieser, nicht auch in jener? »Jeder Planet«, bemerkt F. »hat seine eigene Sonne«. Ja, aber alle haben anch dieselbe. »Die Sonne jedes Planeten«, sagt er, »ist der Spiegel seines eigenen Wesens.« Meinetwegen, aber wollen wir daraus schliessen, dass die Sonne nur für den Planeten, dass sie nicht auch für sich existire? Oder wenn wir den allgemeinen Grundsatz des H. Verf. in dieser Ausschliesslichkeit nehmen wollten, zu was würde er führen? Zu dem, was er selbst am Meisten verabschent, znr Naturlosigkeit, zum snbjektiven Idealismus. Das Maass des Wesens soll auch das Maass des Verstandes sein, d. h., wenn wir den Satz so anwenden, wie ihn der H. Verf. in theologischer Beziehung anwendet, kein Verstand soll etwas Weiteres denken können, als sein eigenes Wesen. Wie ist es dann aber möglich, dass wir eine Natur denken? Weil, sagt der H. Verf. S. 370, auch die Natur znm Wesen des Menschen gehört. Aber zum Wesen des Menschen gehört nur die menschliche Natur, die Natur dieses Leibes, nicht die Natur der Steine, der Metalle, der Elemente. Oder sollen diese anch mit zum Wesen des Menschen gehören, weil die menschliche Natnr sie voraussetzt, können wir dann nicht ebensogut sagen, Gott gehöre zum Wesen des Menschen, weil der menschliche Geist ihn voraussetzt?

Doch eben dieses Letztere läugnet, wie natürlich, der Hr. Verf. Eine Natur ausser uns anzunehmen, wird er sagen, nöthigt uns unser Verhältniss zum Leibe, einen Geist ausser dem sog. endlichen, d. h. menschlichen Geist zu setzen, ist keine Nöthigung vorhanden, Geist und Natur sind zwei in sich vollendete Sphären; das Absolnte der Natnr ist ihr eigenes Wesen,

das Absolute des Geistes das Wesen des Geistes. Aber wenn doch Geist und Natur nicht blos unterschieden, sondern auch in einander sind, warum sollen wir sie nur in ihrem Unterschied, jedes für sich festhalten, warum nicht auch nach ihrer Einheit fragen, nach dem gemeinsamen Wesen sowohl des Geistes als der Natur? Gehört dieser gemeinsame Grund alles Seins nicht auch mit zu unserem Wesen? Und wie sollen wir ihn nennen und denken? Nur als die Naturkraft, von der auch der Mensch ein Produkt ist? Dann wäre entweder der Unterschied des Geistigen vom Natürlichen als solchem verwischt, der Geist mit der blossen Lebendigkeit auf die wesentlich gleiche Linie gestellt, wir befänden uns — freilich nicht beim »gemeinen Materialismus«, aber doch bei einem Naturalismus, der gleichfalls niedrig genug stände, bei der Läugnung des Satzes, dass der Geist etwas wesentlich Höheres ist als das Leben, der Mensch etwas specifisch Anderes, als das Thier; — oder wenn wir diess nicht wollen, so müsste der Ausdruck »Natur« gleichmässig für wesentlich verschiedene Begriffe gebraucht werden, das einemal für die Totalität des Daseienden mit Ausschluss, das anderemal für dieselbe mit Einschluss des Geistes. Warum wollen wir dann aber nicht lieber für verschiedene Begriffe auch verschiedene Worte wählen, und von der Natur und dem Menschen das Absolute, oder bestimmter den absoluten Geist, als den gemeinsamen Träger beider, auch im Ausdruck unterscheiden?

Der gewöhnliche Gottesbegriff ist freilich hiemit nicht deducirt, und er lässt sich auch nicht deduciren; aber wenn anders die vorstehenden Bemerkungen Grund haben, so ist damit die Hegel'sche Unterscheidung des Absoluten vom endlichen Geiste gerechtfertigt. Den Werth dieser Unterscheidung werden nun zwar die Meisten nicht eben hoch anzuschlagen geneigt sein; dass sie jedoch folgenreich genug ist, wird sich sogleich zeigen, wenn wir

2. zu der Untersuchung über das Wesen der Religion übergehen.

»Die Religion, wenigstens die christliche« (in der Regel fehlt jedoch diese Einschränkung) »ist das Verhalten des Menschen

zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem (und zwar subjektiven) Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts Anderes, als das menschliche Wesen, oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjektivirt, d. h. angeschaut und verehrt als ein andres, von ihm unterschiednes, eignes Wesen — alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen« (S. 20). »Der Mensch — diess ist das Geheimniss der Religion — vergegenständlicht sich sein Wesen und macht dann wieder sich zum Objekt dieses vergegenständlichten, in ein Subjekt verwandelten Wesens; er denkt sich, ist sich Objekt, aber als Objekt eines Objekts, eines andern Wesens« (S. 34). »Die Religion ist das Verhalten des Menschen zu seinem eignen Wesen — darin liegt ihre Wahrheit — aber zu seinem Wesen nicht als dem seinigen, sondern als einem andern, aparten, von ihm unterschiedenen, ja entgegengesetzten Wesen — darin liegt die Unwahrheit, darin die Schranke, darin das böse Wesen der Religion, darin die unheilschwangere Quelle des religiösen Fanatismus« u. s. w. (S. 248). »Dieses Verhalten zu Gott als einem andern Wesen — wurzelt« aber »im Ursprung der Religion selbst, beruht auf ihrem wesentlichen Standpunkt. Dieser Standpunkt ist der praktische. Der Zweck der Religion ist das Wohl, das Heil, die Seligkeit des Menschen; die Beziehung des Menschen auf Gott nichts Anderes, als die Beziehung desselben auf sein Heil: Gott ist das realisirte Seelenheil oder die unbeschränkte Macht, das Heil, die Seligkeit des Menschen zu verwirklichen«. (Ebd.) Oder, wie diess auch ausgedrückt wird: »Gott als Gegenstand der Religion ist das objektive Wesen des Herzens oder Gemüthes«, »das unbeschränkte Selbstgefühl des menschlichen Gemüthes« (S. 381. 386). Das Gemüth aber, oder das Herz, sofern beide gleichbedeutend gebraucht werden, ist »das Selbstgefühl der Individualität, der Mensch *in specie*, die Liebe des Menschen zu den Seinigen«, die Vernunft dagegen »der Mensch im Allgemeinen, das Selbstgefühl der Gattung, die Liebe zur Gattung«, »das Herz vertritt die Person, die Vernunft die Sache« (S. 381). Oder wenn wir beide unterschei-

den: »das Gemüth im Einklang mit der Natur ist das Herz, das Herz im Widerspruch mit der Natur ist das Gemüth« (S. 386). »Das Herz ist bestimmtes, das Gemüth unbestimmtes Gefühl, jenes bezieht sich nur auf wirkliche, dieses auch auf erträumte Gegenstände. Das Gemüth ist das träumerische Herz« (S. 387). Es ist »überhaupt der *Casus obliquus* des Ich, das Ich im Accusativ — das von sich selbst afficirte, und zwar das von sich als wie von einem andern Wesen afficirte Ich — das passive Ich«[1]) (S. 183). Das Gemüth ist daher auch das Princip des reinen Egoismus. »Das Herz befriedigt sich nur im Andern, das Gemüth in sich selbst«; »das Herz ist das philosophische, das rationalistische, weltoffne, sonnenklare Gemüth; das Gemüth das mystische, dunkle, weltscheue Herz — das Herz das Naturrecht des Menschen, das Gemüth das willkührliche, positive Recht.« Sofern desshalb der gemüthliche oder praktische Standpunkt der der Religion ist, ist sie absolut egoistisch. »Die praktische Anschauung ist eine schmutzige, vom Egoismus befleckte Anschauung«, sie ist nicht in sich befriedigt, ich verhalte mich darin zu einem Ding nicht um sein selbst, sondern nur um meinetwillen (S. 264); und »ebendesswegen bestimmt sich das ihr verborgene, nur dem theoretischen Auge gegenständliche, wahre, allgemeine Wesen der Natur und Menschheit zu einem andern, wunderbaren, übernatürlichen Wesen« (S. 263). Indem sich in der Religion das Bewusstsein ausschliesslich auf das subjektive Bedürfniss zurückzieht, so kann ihm die allgemeine Seite des menschlichen Wesens nur als ein von ihm verschiedenes, darum aber nothwendig selbst wieder subjektives Wesen erscheinen. Das Geheimniss der Theologie ist daher die Anthropologie (S. VII. 369); eben diesen Satz zur allgemeinen Anerkennung zu bringen ist der Zweck der vorliegenden Schrift; sie will eine religiöse Psychologie sein.

1) Vgl. deutsche Jahrb. 1842, Jan. S. 68. »Das Herz ist mir das universale Gemüth, das Gemüth das christliche Herz«, »das Herz, das sich von dem Schicksal der Welt absondert, das sich verschliesst vor der Macht der Natur und Geschichte, das besondere, historische Bedürfnisse zu absoluten, über alle Zeit erhabenen Bedürfnissen macht«.

Näher jedoch, sofern eben die Nichtanerkennung jenes Satzes den Grnndirrthum unserer Zeit ausmachen soll, eine »psychische Pathologie« (S. VI). »Es handelt sich im Verhältniss der selbstbewussten Vernunft zur Religion um die Vernichtung einer Illusion — einer Illusion aber, die keineswegs indifferent ist, sondern vielmehr grundverderblich auf die Menschheit wirkt, den Menschen, wie um die Kraft des wirklichen Lebens, so um den Wahrheits- und Tugendsinn bringt«; denn »wo die Moral auf die Theologie, das Recht auf göttliche Einsetzung gegründet wird, da kann man die unmoralischsten, unrechtlichsten, schändlichsten Dinge rechtfertigen und begründen«; »die Religion ist eifersüchtig auf die Moral, sie saugt ihr die besten Kräfte aus«; »selbst die Liebe, an sich die innerste, wahrste Gesinnung, wird durch die Religiosität zu einer nur scheinbaren, illusorischen, indem die religiöse Liebe den Menschen nur um Gottes willen, also nur scheinbar den Menschen, in Wahrheit nur Gott liebt«, indem »der Glaube den Menschen vom Menschen scheidet, an die Stelle der naturbegründeten Einheit und Liebe eine übernatürliche, die Einheit des Glaubens setzt«, indem »die aus dem Glanben hervorgehende Moral zu ihrem Princip und Kriterium nnr den Widerspruch mit der Natur hat«, indem, mit Einem Wort, »der Glaube den Menschen Gott aufopfert« (S. 373—376. 444 ff.).

Das Verhältniss dieser Ansicht zur Hegel'schen hat Feuerbach selbst treffend bezeichnet. »Meine Religionsphilosophie, sagt er [1]), ist so wenig eine Explikation der Hegel'schen, dass sie vielmehr nnr aus der Opposition gegen die Hegel'sche entstanden ist. Was nämlich bei H. die Bedeutung des Sekundären, Subjektiven, Formellen hat, das hat bei mir die Bedeutung des Primitiven, Objectiven, Wesentlichen«, das Gefühl z. B., wird bemerkt, sei bei H. die Form, bei F. das Wesen der Religion. »Was nach H. Bild, ist nach mir Sache«, z. B. die Vorstellung von Vater und Sohn in der Trinität. »H. identificirt die Religion mit der Philosophie, ich hebe ihre specifische Differenz hervor.« »H. trennt den Inhalt, den Ge-

1) Deutsche Jahrbb. 1842, Febr. S. 155 f.

genstand der Religion von der Form, von dem Organ, ich identificire Form und Inhalt, Organ und Gegenstand«; H. geht vom Standpunkt des Absoluten aus, F. von dem des Endlichen, H. findet in der Religion Spekulatives, F. nur »empirische Wahrheiten.« — Nach dieser deutlichen Erklärung wird über die wahre Meinung unsers Verf. und seine Differenz von Hegel kein Zweifel mehr stattfinden. Es handelt sich hier um eine wesentlich neue Ansicht von der Religion überhaupt. Die charakteristischen Züge derselben haben wir zunächst zu untersuchen.

Die Religion ist nach F. ein ausschliesslich praktisches Verhalten, Sache des Gemüths, nicht des Verstandes. Gegen diese Bestimmung sollte ich, scheint es, nichts einwenden; ich selbst habe (1. H. S. 102 ff.) an Strauss die einseitig theoretische Auffassung der Religion gemissbilligt. Und unstreitig hat ihre Auffassung in der vorliegenden Schrift ein bedeutendes Recht für sich; die Religion ist zunächst und zumeist, wie ich a. a. O. des Nähern gezeigt habe, Sache des Lebens, nicht des Denkens, der Praxis, nicht der Theorie. So richtig diess aber auch ist, so verfehlt scheint es mir doch, wenn jener an sich richtige Gesichtspunkt zum ausschliesslichen gemacht wird. Das blos praktische Verhalten zum Gegenstand ist das Beharren auf dem Standpunkt der sinnlichen Begierde, oder auch einer abstrakten, pedantischen Moralität; in der Religion handelt es sich aber gar nicht nur um das Thun oder Geniessen als solches, sondern es handelt sich wesentlich um ein Thun, das durch seine Beziehung auf die Vorstellung von Gott bestimmt ist, um einen Genuss, der in dem vorgestellten göttlichen Wesen seine Quelle hat. Die praktische Frömmigkeit ist nicht einfache Rechtschaffenheit, sie ist vielmehr die durch den Gedanken Gottes hervorgebrachte, auf diesen Gedanken, als ihren inneren Einheitspunkt, bezogene Sittlichkeit. Seligkeit ist nicht gleichbedeutend mit Genuss; Seligkeit ist der Genuss des Göttlichen, dessen Vorstellung aber ebendesshalb die Voraussetzung ist, ohne die sich kein Trachten nach der Seligkeit denken lässt. Die Religion ist nicht blosse Praxis, sondern eine Praxis, welche die Theorie zur Vor-

aussetzung hat; ihr Thun ist nicht, wie das rein praktische, durch den Gedanken nur als unbewusste, rein von innen heraus treibende Kraft bestimmt, sondern durch den zur Vorstellung herausgearbeiteten, dem Bewusstsein gegenständlich gewordenen Gedanken. Diess wird auch von dem H. Verf. nicht geläugnet; auch er rechnet ja die Anschauung Gottes als eines vom Menschen verschiedenen, gegenständlichen Wesens, mit zu den Grundbestimmungen der Religion; aber diese Anschauung selbst soll (S. 248 ff.) nur aus dem praktischen Standpunkt und Bedürfniss entstanden sein. »Da der Religion nur der praktische Mensch für den ganzen, wesentlichen Menschen gilt, so fällt ihr Alles, was hinter dem praktischen Bewusstsein liegt, ausser den Menschen und die Natur hinaus in ein besonderes persönliches Wesen« (S. 251). »Gott ist der den Mangel der Theorie ersetzende Begriff« (S. 260). Aber woher dann überhaupt das Bedürfniss eines solchen Begriffs? woher dem ausschliesslich praktischen Bewusstsein die Empfindung eines theoretischen Mangels und der Drang, sich diesen Mangel wenigstens durch ein Phantasiegebilde zu ersetzen? Auch dieses, antwortet F., nur aus praktischem Bedürfniss. »Gott ist das emancipirte, das von den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur erlöste Herz des Menschen« (S. 386). Der Mensch will Hülfe in der Noth, Gott ist der Ort, woher ihm diese kommen soll, das wunderthätige, die Natur den praktischen Bedürfnissen des Menschen unterwerfende Subjekt, »ein rein praktisches Objekt« also, »kein Objekt des Denkens, des Erkennens« (S. 261 ff.), genauer also wohl nicht der den Mangel der Theorie, sondern der den Mangel der Praxis ersetzende Begriff. — Diese Bestimmung werden wir nun freilich sogleich etwas weiter fassen müssen, als diess nach der zuletzt angeführten Deduktion den Anschein hat. Wäre die Religion nach dieser nur das Produkt der physischen Noth nnd des sinnlichen Bedürfnisses, so widerspricht dem doch allzuentschieden der Umstand, dass die Religion zu allen Zeiten die Trägerin der Moralität und Gesittung gewesen ist, dass das sittliche Bewusstsein nachweisbar zuerst nur in der Form des religiösen existirt, dass auch alle sonstige Geisteshildung in ihren Anfängen sich an die Re-

ligion geknüpft hat. Dieses Moment würden wir daher jedenfalls in den Begriff des »praktischen Bedürfnisses«, aus dem die Religion entstanden sein soll, mit einschliessen, und sagen müssen: die Vorstellung von Gott verdankt ihre Entstehung dem Bedürfniss des Subjekts, nicht blos die natürlichen, sondern auch die sittlichen Schranken seiner selbst aufgehoben zu wissen, nicht blos die Macht über die Natur, sondern auch die Quelle der Sittlichkeit, die es in sich selbst nicht zu finden weiss, ausser sich anzuschauen. Doch das wäre wohl nicht gegen den Sinn des H. Verf. Aber auch in dieser weiteren Fassung wird die Thatsache des religiösen Bewusstseins durch seine Ansicht nicht erklärt. Die Vorstellung von Gott, so wie diese in allen Religionen vorkommt, enthält nicht nur den Gedanken eines gütigen und für die Menschen besorgten Wesens und eines sittlichen Gesetzgebers, sondern auch den des anundfürsichseienden, unendlichen, absoluten Wesens; in der jüdischen Religion namentlich ist eben diese Unendlichkeit Gottes, seine specifische Verschiedenheit von der Natur, seine Heiligkeit, Grundbestimmung, und wenn das Christenthum dieses negative Verhältniss Gottes zur Welt wieder zum affirmativen gemacht hat, so hat es doch darum von der Idee der absoluten Ueberweltlichkeit Gottes so wenig nachgelassen, dass sich diese vielmehr gerade im Christenthum erst vollständig ausgebildet hat. Dieses metaphysische Element der religiösen Vorstellung muss auch der H. Verf. anerkennen; aber weil es sich mit seiner Ansicht vom Wesen der Religion nicht verträgt, so sucht er es als eine Bestimmung, mit der es der Religion nicht recht Ernst sei, zu entfernen. Die allgemeinen göttlichen Prädikate, sagt er, oder die metaphysischen, »dienen nur der Religion zum äussersten Anknüpfungspunkte; sie seien nicht die charakteristischen Bestimmungen der Religion.« »Gott als metaphysisches Wesen habe für die Religion nicht mehr Bedeutung, als für eine besondere Wissenschaft ein allgemeiner Grundsatz, von welchem sie anhebt: es sei nur der oberste, letzte Anhalts- und Anknüpfungspunkt, gleichsam der mathematische Punkt der Religion. Das Bewusstsein der menschlichen Nichtigkeit, welches sich mit dem Bewusstsein dieses Wesens verbindet, sei keines-

wegs ein religiöses Bewusstsein; so wenig es der Religion mit der menschlichen Nichtigkeit Ernst sei und sein könne, so wenig sei es ihr Ernst mit dem Wesen, welches eins sei mit dem Bewusstsein dieser Nichtigkeit.« Nun das heisst doch den selbstgeschürzten Knoten allzu einfach zerhauen! Das metaphysische Element der Gottesidee bildet in jeder Religion einen wesentlichen Bestandtheil des Glaubens; aus diesem Element hat sich bei allen höher gebildeten Völkern religiöse Spekulation entwickelt; ohne dasselbe hört der Begriff Gottes auf, zu sein, was er ist, verliert auch die praktische Seite der Religion, der Kultus und die religiöse Moral, ihren eigenthümlichen, wesentlich durch die Beziehung auf die metaphysische Idee des Absoluten bedingten Charakter — wie kann da gerade die Philosophie, welche rein von der Erforschung des Thatsächlichen ausgehen will, diese allgemeinste Thatsache unerklärt bei Seite schieben?

Mit der Auffassung der Religion als eines ausschliesslich praktischen Verhaltens hängt bei F., wie bereits bemerkt, die Behauptung auf's Engste zusammen, dass der Gott des religiösen Bewusstseins nur das in die Objektivität hinausgestellte, als ein anderes Wesen angeschaute Wesen des Ich sei. Zum Beweis dieser Ansicht verweist uns der H. Verf. zunächst schon (S. 12 ff.) auf die Thatsache, dass das Gefühl das Organ der Religion sei. Der Gegenstand des Gefühls sei aber nichts Anderes, als das sich gegenständliche Gefühl, oder sofern der Gegenstand vom Subjekt verschieden ist, das allgemeine, von den individuellen Schranken befreite Wesen des Gefühls. Ebenso verhalte es sich aber überhaupt mit jeder Kraft, die als das wesentliche Organ eines Gegenstandes bestimmt werde; das vermeintliche Organ sei in Wahrheit immer das Wesen selbst. Was über diese Behauptungen zu sagen ist, habe ich im Allgemeinen schon oben bemerkt; so wenig der Mensch in der Natur nur sein eigenes Wesen anschaut, so wenig die Blume, die ich sehe, nur das objektivirte Wesen meines Auges ist, ebensowenig lässt sich die Nichtobjektivität des Gottesbegriffs damit beweisen, dass der Mensch diesen Begriff nur in seinem subjektiven Vorstellen und Gefühl besitzt. — Weiter benützt

der H. Verf. (S. 17 f. 28.) die Erfahrung für sich, dass sich Jeder Gott eben nur so denkt, wie er selbst ist, dass überhaupt Anthropomorphismen der Religion wesentlich sind. Und daraus folgt freilich die Subjektivität aller besondern Vorstellungen von Gott, aber es folgt nicht, dass in diesen Vorstellungen gar kein allgemeiner Gedanke enthalten sei, dass ihre Objektivität eine blosse Illusion sei. Auch das Urtheil über den Charakter anderer Menschen richtet sich nach der Individualität des Urtheilenden; darum ist es aber doch nicht blosser Reflex dieser Individualität. Diese Vergleichung passt nun freilich nur theilweise: die Existenz anderer Menschen ist uns empirisch gegeben, der Gedanke Gottes nicht; wenn aber doch in unserem Denken die Nöthigung liegt, auf die Idee des Absoluten zurückzugehen, und wenn eben diese Idee all die verschiedenen Vorstellungen von Gott erklärt, warum wollen wir dann nicht auch wirklich den letzten Grund dieser Vorstellungen in ihr finden? — »Der klarste, unwidersprechlichste Beweis, dass der Mensch in der Religion nur zu seinem eigenen Wesen, nur zu sich selbst sich verhält, ist« nach dem H. Verf. (S. 59) »die Liebe Gottes zum Menschen, der Grund und Mittelpunkt der Religion.« Lieben wir Gott, weil er uns liebt, so lieben wir nur die Liebe zum Menschen, also den Menschen selbst. Wird vollends als das höchste Werk der Liebe die Menschwerdung gepriesen, so ist damit unmittelbar geoffenbart, dass Gott ein durchaus menschliches Wesen ist (S. 58 vgl. S. 41); und soll dieser menschgewordene Gott für uns gelitten haben, so heisst diess deutlich genug, dass unsere Liebe zu Gott nur Liebe zu uns selbst ist (S. 390 ff.). Auch sonst aber — wie könnte der Mensch in Gott Frieden finden, wenn er ein wesentlich anderes Wesen wäre? wie könnte die Sünde ein Widerspruch gegen das göttliche Wesen sein, wenn dieses nicht das durch die Sünde verletzte menschliche Wesen selbst wäre (S. 42. 44 f.)? Wie könnte umgekehrt die göttliche Offenbarung durch die Rücksicht auf die menschliche Natur bestimmt sein sollen, wenn sie nicht in Wahrheit überhaupt nur aus der menschlichen Vernunft, dem menschlichen Bedürfniss entsprungen wäre (S. 281)? — Mit Recht legt der H. Verf. auf diese Bemerkungen beson-

deres Gewicht. Den gewöhnlichen Voraussetzungen gegenüber sind sie wirklich ganz schlagend; die Vorstellungen von einem Gott, der vom menschlichen Geiste total verschieden wäre, und von einer Welt, die nicht in Gott ihre Substanz hätte, sind mit den ebenangeführten Instanzen vollständig widerlegt. Nur geht der H. Verf. auch hier zu weit, wenn er sich durch diese Gründe berechtigt glaubt, in der Gottesidee nur eine Selbstbespieglung des menschlichen Wesens, und nicht vielmehr eine Erweiterung desselben zum allgemeinen Weltwesen, ein Zurückgehen auf das Absolute, als die gemeinsame Substanz des geistigen und natürlichen Daseins zu erblicken. Dass dieses hier nur nach seinem Verhältniss zum Menschen in Betracht kommt, diess ist allerdings in dem praktischen Standpunkt des religiösen Bewusstseins begründet; aber darum nun ganz läugnen, dass es sich überhaupt in der Religion um Anderes, als um das menschliche Wesen, in dieser seiner Bestimmtheit und Beschränktheit, handle, diess heisst eine höchst wesentliche Seite der Religion, die Beziehung des gesammten Bewusstseins auf das Göttliche als die absolute Einheit, übersehen.

Dass aber die vorliegende Schrift das in der Religion angeschaute »Wesen des Menschen« wirklich nur in dieser beschränkten Bedeutung fasst, dass sie unter dem Menschen hier das sich isolirende, vom Zusammenhang mit dem Weltganzen losreissende Subjekt versteht, diess zeigt vor Allem der Vorwurf des Egoismus, welcher der Religion hier wiederholt gemacht wird. Auch dieser Vorwurf hat nun allerdings eine Seite der Berechtigung. Indem in der Religion der Mensch in den Mittelpunkt des Universums gestellt, sein Wohl zum leitenden Gesichtspunkt für Alles gemacht wird, so kommt es hier allerdings nicht zu derselben rein theoretischen, universalistischen Betrachtung wie in der Wissenschaft und der Kunst. Und zwar gilt diess nicht nur von der christlichen und jüdischen, sondern ebenso auch von den heidnischen Religionen. Auch in diesen ist der praktische Gesichtspunkt der vorherrschende; selbst in Griechenland ist die Theorie alsbald mit der Religion in Streit gerathen. Aber auch bei diesem Punkte überschreitet der Hr.

Verf. die richtigen Grenzen, indem er die Beschränkung der Religion auf den Menschen und sein Interesse ohne Weiteres als schmutzigen Egoismus brandmarkt. Diese Beschränkung ist für die überwiegende Mehrheit der Menschen schlechterdings nothwendig; zu einem freien, theoretischen Verhalten gegen das Objekt fehlt es den Meisten schon an der äusseren Befreiung von praktischer Noth und praktischen Geschäften, und noch Mehreren an der nöthigen Bildung. Gerade in dieser Beschränkung liegt desswegen, wie die Grenze, so auch ein wesentlicher Vorzug der Religion; nur durch sie kann die Religion sein, was sie ist, Gemeingut für Alle. Dieselbe Schranke theilt daher mit der Religion auch die Moralität; auch das moralische Bewusstsein, als solches, hält an dieser ausschliesslich praktischen Betrachtungsweise fest, interessirt sich für nichts, was nicht auf's menschliche Handeln Bezug hat; und auch diess ist ein unläugbarer Mangel; aber er ist ebenfalls nothwendig, wenn das sittliche Bewusstsein allgemeines Bewusstsein sein soll.

Scheinbar den entgegengesetzten, im Grunde aber doch denselben Vorwurf, nur in anderer Form, macht F. der Religion durch die Behauptung, dass sie den Menschen Gott aufopfere, die Moral untergrabe, die Willkühr zum ethischen Princip mache. Es lässt sich nicht läugnen, auch diese Beschuldigung hat Grund in der Sache. Indem die Religion das an und für sich Wahre und Nothwendige als positives Gebot erscheinen lässt, indem sie die Beziehung der sittlichen Thätigkeit auf einen absoluten Willen zur obersten Pflicht macht, so hat sie ein Element in sich, das für sich consequent entwickelt, die Vorwürfe unsers Verf. vollkommen rechtfertigen würde. Nur sollte man nicht übersehen, dass auch dieses Element mehr die Form des religiösen Bewusstseins angeht, als den Inhalt; oder wie wäre es sonst möglich, dass eben die Erscheinung, die nach F. alle wahre Sittlichkeit untergraben soll, dem Zeugniss der Geschichte zufolge ihr wesentlichstes Förderungsmittel gewesen ist? Denn auch das lässt sich nicht sagen, dass die bessernde Kraft des Glaubens, wo sie stattfindet, doch nicht in ihm selbst, sondern nur in der vom Glauben unabhängigen moralischen Ueberzeugung liege (S. 357). Thatsache ist es einmal, dass

mit der Religion, der vorchristlichen und der christlichen, die Entstehung des sittlichen Lebens Hand in Hand gieng. Soll nun die Religion diese moralische Kraft nicht an sich selbst haben, so müsste sie doch jedenfalls der Sittlichkeit sehr nahe verwandt sein; das ist doch nicht glaublich, dass der Geist der Menschheit sein Bestes in eine absolut unangemessene, ja widerstrebende Form gefasst, dass er den reinen Wein der Sittlichkeit Jahrtausende lang in essigsauren Gefässen bewahrt habe. Aber darin liegt überhaupt einer der bedeutendsten Mängel der Feuerbach'schen Kritik, dass sie trotz ihrer sonstigen Berufung auf's Thatsächliche doch das Zeugniss der Geschichte bei wichtigen Punkten überhört hat. Eine Erscheinung, in der die Menschheit bis heute die allgemeinste geistige Nahrung gefunden hat, aus der alle Bildung und Gesittung ursprünglich herausgewachsen ist, eine solche Erscheinung als die reine Gemüthskrankheit behandeln, heisst in der That nicht viel weniger, als der menschlichen Gattung, im Ganzen genommen, die Vernunft absprechen.

Hieran mag sich noch eine allgemeinere Bemerkung anschliessen. Wenn der H. Verf. von der Religion redet, so hat er fast immer nur die christliche Religion im Auge, die Untersuchung über das allgemeine Wesen der Religion ist bei ihm von der Untersuchung über das Wesen des Christenthums durchaus nicht klar gesondert, noch weniger ist irgend ein Versuch gemacht, den specifischen, unterscheidenden Charakter des Christenthums im Verhältniss zu dem allgemeinen Begriff der Religion und zu den nichtchristlichen Religionen zu bestimmen. Dieser Mangel macht sich in der vorliegenden Schrift sehr fühlbar, und es hängt mit ihm auch die ebenbemerkte Nichtbeachtung der geschichtlichen Bedeutung der Religion zusammen. Indem diese mit dem Christenthum unmittelbar identificirt wird, so wird ebendamit die Religion überhaupt als eine besondere geschichtliche Erscheinung behandelt, es wird ihre universelle Geltung übersehen; es wird ferner Manches zum Wesen der Religion überhaupt gerechnet, was nur zum Wesen des Christenthums gehört, wie die Lehren von der Sünde und der Menschwerdung Gottes; umgekehrt muss aber nothwendig ebenso

auch die Bestimmung des Christlichen mangelhaft ausfallen, wenn dieses nicht aus seinen geschichtlichen Voraussetzungen, sondern nur aus dem Abstraktum der Religion erklärt werden soll. Doch ob dem wirklich so sei, müssen wir erst sehen.

3. Das Wesen des Christenthums. »Das Christenthum, seinem bessern Theile nach, ist eine Invention des menschlichen Herzens. Aber das Herz erfindet nicht, wie die freiere Phantasie oder Intelligenz; es verhält sich leidend, empfangend; alles, was aus ihm kommt, erscheint ihm als gegeben, tritt gewaltsam auf, wirkt mit der Kraft der dringenden Nothwendigkeit. Wer einmal von ihm ergriffen, ist von ihm als seinem Dämon, seinem Gotte ergriffen. Das Herz kennt keinen andern Gott, kein trefflicheres Wesen als sich. Und aus dem Herzen, aus dem innern Drange Gutes zu thun, für die Menschen zu leben und zu sterben, aus dem göttlichen Triebe der Wohlthätigkeit, die Alle beglücken will, die Keinen, auch den Verworfensten, den Niedrigsten nicht, von sich ausschliesst, aus der sittlichen Pflicht der Wohlthätigkeit im höchsten Sinne, wie sie zu einer innern Nothwendigkeit, d. h. zum Herzen geworden, ... ist der bessere Theil des Christenthums entsprungen.« (S. 62.) — Aber wie nach dieser Seite die Vorzüge, so hat das Christenthum nach F. andererseits auch alle Fehler des Herzens. Das Herz, wie bereits bemerkt, hat ihm zufolge nur das Individuelle, die Vernunft allein hat die Gattung, das Allgemeine zum Inhalt. Als die Religion des Herzens ist daher das Christenthum Entfremdung des Menschen gegen die Gattung und gegen die Welt, egoistische Zurückziehung auf die Subjektivität, auf ihre Wünsche und Bedürfnisse. »Im Christenthum concentrirte sich der Mensch nur auf sich selbst; erfasste er sich als das allein berechtigte, allein wesenhafte Wesen; löste er sich vom Zusammenhange des Weltganzen los; machte er sich zu einem selbstgenügsamen Ganzen, zu einem absoluten, ausser- und überweltlichen Wesen.« »Die Heiden beschränkten ihre Subjektivität durch die Anschauung der Welt;« »sie waren so liberal, auch das Andere des Geistes, die Materie, leben und zwar ewig leben zu lassen, im Theoretischen, wie im Praktischen; die Christen bewährten ihre In-

toleranz auch darin, dass sie ihr ewiges subjektives Leben nur dadurch zu sichern glaubten, dass sie, wie z. B. in dem Glauben an den Untergang der Welt, den Gegensatz der Subjektivität, die Natur, vernichteten. Die Alten waren frei von sich,... die Christen frei von der Natur, aber ihre Freiheit war nicht die Freiheit der Vernunft ... sondern die Freiheit des Gemüths und der Phantasie, die Freiheit des Wunders.« (S. 197 f.) »Ebenso wie mit der Natur, so war bei den Alten das Individuum auch mit der Gattung in Einheit, sie opferten das Individuum der Gattung auf; die Christen die Gattung dem Individuum. Oder: das Heidenthum dachte und erfasste das Individuum nur als Theil im Unterschiede von dem Ganzen der Gattung, das Christenthum dagegen nur in seiner unmittelbaren, unterschiedlosen Einheit mit der Gattung.« (S. 199 f.) »Die Christen identificiren das Individuum unmittelbar mit der Gattung, vergöttern das menschliche Individuum, machen es zum absoluten Wesen« (S. 203). Das Christenthum isolirt daher, nach F., den Menschen ebenso theoretisch, wie praktisch. Theoretisch, indem es (S. 204 ff.) einestheils in Christus das Individuum unmittelbar für die Gattung erklärt, anderntheils, und ebendesshalb, vom wirklichen Individuum verlangt, dass es kein Individuum sein sollte, das Individuum als solches zum absolut sündhaften Wesen macht. Praktisch, indem es durch seine Zurückziehung aus dem Weltganzen die Bildung, durch das Fehlen des Gattungsbewusstseins die Ehe, durch seine Beziehung auf einen aussermenschlichen Gott die allgemeine Menschenliebe zerstört. — Das Christenthum zerstört nach F. die Bildung, denn das Christenthum ist die Religion der Wunder, ein Wunder aber ist »ein realisirter supranaturalistischer Wunsch — sonst nichts« (S. 166), ist die Allmacht des Gemüths, gegen welche die Gesetze des Weltlaufs verschwinden; »das Element der Bildung« aber, »das nordische Princip der Selbstentäusserung geht dem Gemüthe ab«, »der Untergang der Bildung war« desswegen »identisch mit dem Sieg des Christenthums. Der klassische Geist, der Geist der Bildung, ist der sich selbst durch an und für sich gültige Gesetze beschränkende, durch die Nothwendigkeit, die Wahrheit der Natur der Dinge Gefühl

und Phantasie bestimmende, kurz der objektive Geist. An die Stelle dieses Geistes trat mit dem Christenthum das Princip der unbeschränkten, maasslosen, überschwänglichen supranaturalistischen Subjektivität — ein in seinem innersten Wesen dem Princip der Wissenschaft, der Bildung entgegengesetztes Princip« (S. 171 f.). — Wie den Zusammenhang mit der Welt überhaupt, so zerreisst das Christenthum weiter, dem Hrn. Verf. zufolge, besonders auch den Zusammenhang des Einzelnen mit der Gattung. »Die Scheidung von der Welt, von der Materie, von dem Gattungsleben ist das wesentliche Ziel des Christen. Und dieses Ziel realisirte sich auf sinnliche Weise im Mönchsleben« (S. 213). »Der Tod ist der Eingang zum Himmel. Wenn aber der Tod die Bedingung der Seligkeit und der moralischen Vollkommenheit ist, so ist nothwendig die Abtödtung, die Mortifikation das einzige Gesetz der Moral.« (S. 215) »Der Cölibat und das Mönchthum sind nothwendige Folgen von dem supernaturalistischen, extramundanen Wesen des Christenthums« (S. 409). »Die unbefleckte Jungfräulichkeit ist das Princip des Heils, das Princip der neuen, christlichen Welt« (S. 414), die ebendesswegen (S. 418 ff.) der Ehe nur eine niedrige Stellung, nur eine solche Heiligkeit, die in Wahrheit keine ist, eine blosse »Scheinheiligkeit« übrig lässt. — Und nicht weniger, als die geschlechtliche, beschränkt das Christenthum nach F. auch die allgemeine Menschenliebe. Zwar giebt auch er zu, dass es diese nach Einer Seite hin fordert; aber, sagt er, »das Christenthum hat die Liebe nicht frei gegeben; sich nicht zu der Höhe erhoben, die Liebe absolut zu fassen. Und es hat diese Freiheit nicht gehabt, nicht haben können, weil es Religion ist — die Liebe daher der Herrschaft des Glaubens unterworfen. Die Liebe ist nur die exoterische, der Glaube die esoterische Lehre des Christenthums — die Liebe nur die Moral, der Glaube aber die Religion der christlichen Religion« (S. 360). »Die Liebe ist im Christenthum befleckt durch den Glauben.« »Eine Liebe, die durch den Glauben beschränkt, ist eine unwahre Liebe,« »eine scheinheilige Liebe, denn sie birgt den Hass des Glaubens in sich; sie ist nur gut, so lange der Glaube nicht verletzt wird« (S. 362). Der Glaube nämlich »ist das Gegentheil der

Digitized by Google

Liebe« (S. 350); »die Liebe identificirt den Menschen mit Gott, Gott mit dem Menschen, darum den Menscben mit dem Menschen; der Glaube trennt Gott vom Menschen, darum den Menscben von dem Menschen;« »durch den Glauben setzt sich die Religion mit der Sittlichkeit, der Vernunft, dem einfachen Wahrheitssinn des Menschen in Widerspruch, durch die Liebe aber setzt sie sich wieder diesem Widerspruch entgegen;« »der Glaube entzweit den Menschen im Innern, mit sich selbst, folglich auch im Aeussern, die Liebe aber ist es, welche die Wunden heilt;« »der Glaube macht den Glauben an seinen Gott zu einem Gesetz, die Liebe ist Freiheit, sie verdammt selbst den Atheisten nicht, weil sie selbst atheistisch ist« u. s. w. (S. 336). »Der Glaube partikularisirt und bornirt den Menschen,« indem er »seine Sache zu einer Gewissenssache und einer Sache des Interesse's, des Glückseligkeitstriebes macht.« »Der Glaube giebt dem Menschen ein besonderes Ehr- und Selbstgefühl,« nur dass er seine Ehre zur Ehre Gottes macht (S. 339). »Dogmatische, ausschliessliche, scrupulöse Bestimmtheit,« »Verdammen der Andersgläubigen« »liegt im Wesen des Glaubens« (S. 342 f.). »Der Glaube ist ein sein Gegentheil schonungslos verzehrendes Feuer. Dieses Feuer des Glaubens als objektives Wesen angeschaut ist der Zorn Gottes oder, was eins ist, die Hölle« (S. 347). Die christliche Liebe daher »hat nicht die Hölle überwunden, weil sie nicht den Glauben überwunden.« »Die christliche Liebe ist schon dadurch eine besondere, dass sie christliche ist, sich christliche nennt. Aber Universalität liegt im Wesen der Liebe. So lange die christliche Liebe die Christlichkeit nicht aufgiebt, nicht die Liebe schlechtweg zum obersten Gesetze macht, so lange ist sie eine Liebe, die den Wahrheitssinn beleidigt, eine Liebe, die durch ihre Partikularität mit dem Wesen der Liebe in Widerspruch tritt, eine abnorme, lieblose Liebe« (S. 363 f.). »Christus als das Bewusstsein der Liebe ist das Bewusstsein der Gattung. Wo das Bewusstsein der Gattung als Gattung entsteht, da verschwindet Christus, ohne dass sein wahres Wesen vergeht« (S. 368).

Ich habe dem Hrn. Vf. im Vorstehenden zu seiner Anklage gegen das Christenthum mit aller Unpartheilichkeit, wie ich

glaube, das Wort gelassen; ich habe es gethan, nicht nur weil überhaupt jeder Theil vollständig gehört zu werden verlangen kann, sondern auch, weil ich an der Klage selbst eine nicht unbedeutende Berechtigung anerkennen muss. Den Widerspruch des partikularistischen und universalistischen Elements in der Religion, die Entfremdung des Subjekts gegen die Natur und gegen die Gattung, die Zurückziehung des frommen Gemüths auf sich selbst — diese und andere Konsequenzen des Positivismus hat der Hr. Vf. mit einer Schärfe und einem Nachdruck hervorgehoben, die wir an sich nur billigen können; er hat die Illusionen, mit denen die Theologie diese Konsequenzen verschleiert, als solche erkannt, er hat sich durch keine Rücksicht abhalten lassen, auf die Sache selbst loszugehen und schonungslos das Kind beim Namen zu nennen; er hat auch solche Erscheinungen, die man gewöhnlich nur als Auswüchse bezeichnet, wie die Mönchsascese, den Cölibat und die Ketzerverfolgung, mit vollem Recht als natürliche Produkte des religiösen Standpunkts nachgewiesen. Diese Schärfe, diese Schonungslosigkeit ist nothwendig; wo es sich um die Wahrheit handelt, darf man kein Blatt vor den Mund nehmen; sie ist doppelt nothwendig den Täuschungen einer Apologetik gegenüber, deren Hauptkunstgriff darin besteht, die Prämisse festzuhalten, die nothwendigen Folgerungen aber aufzugeben, die allgemeine Vorstellung zu vertheidigen, aber die Verantwortlichkeit für die unvermeidlichen näheren Bestimmungen von sich abzulehnen, die schöne Seite einer Sache zum Himmel zu erheben, von der unschönen Rückseite dagegen zu läugnen, dass sie auch mit zur Sache gehöre. Hat sich die Apologetik lange genug der guten Früchte des Christenthums ausschliesslich gerühmt, so kann sie nichts dagegen haben, wenn man ihr auch die verkrüppelten zeigt; hat sie die Vernunftmässigkeit einer Religion zum höchsten Merkmal ihrer Göttlichkeit erhoben, so muss sie es sich gefallen lassen, wenn ihr ein Anderer den Widerspruch mancher religiösen Elemente gegen die Vernunft entgegenhält. Dass der Hr. Vf. dieses mit voller Energie gethan hat, diess ist sein Recht und Verdienst, und hätte er nur dieses gethan, so wüssten wir ihm nicht zu widersprechen; aber indem er nun

diesen als Moment berechtigten Gesichtspunkt zum einzigen und ausschliesslichen erhoben, indem er nicht blos die schwache Seite an der Religion, sondern die Religion im Ganzen nur als ein Produkt der Schwäche zu begreifen gewusst hat, so hat er ebendamit die Grenzen seines Rechts überschritten, und ebenso den geschichtlichen Thatbestand, wie die allgemeine Nothwendigkeit der Religion in einer Weise verkannt, die fast unvermeidlich den Widerspruch, auch des frei Denkenden, hervorrufen muss.

Was ich an der Darstellung des Hrn. Vf.'s aussetze, ist zunächst das oben Angedeutete, dass das Christenthum hier nicht in seiner geschichtlichen Stellung und Bedeutung gewürdigt, dass es isolirt, dass sein welthistorisches Moment nicht anerkannt wird. Der Hr. Vf. redet allerdings in einem eigenen Abschnitt vom Verhältniss des Christenthums zum Heidenthum; er ist auch so billig, eine relative Berechtigung des Christenthums in diesem Gegensatz zuzugeben (S. 198 f.): aber im weiteren Verlaufe wird diese Berechtigung zu einem verschwindenden Punkt; auf die Seite des Heidenthums fällt die Objektivität der Weltanschauung, fällt die reine, uneigennützige Moral, fällt die Theorie, die sich Selbstzweck ist, fällt das Princip der Bildung überhaupt; das Christenthum ist die aller Bildung feindselige, das Individuum isolirende, die Moral mit Egoismus befleckende, alle Wissenschaft zerstörende, selbstsüchtige Gemüthlichkeit. Nun hat sich aber doch in der christlichen Welt unläugbar ein Geistesleben entwickelt, das dem der klassischen Welt — ich sage hier absichtlich zu wenig — mindestens in nichts nachsteht; oder wenn uns die gesättigte Schönheit des griechischen Lebens abgeht, so haben wir dafür in der Wissenschaft, in der Kunst und im Staatsleben weit tiefere, umfassendere und verwickeltere Probleme zu lösen gewusst. Wie passt dieses zu der Voraussetzung, dass das Christenthum das Princip der absoluten Unbildung sei, dass ihm alle Grossartigkeit der praktischen Zwecke und der theoretischen Anschauung abgehe? »Alles was sich entwickelte im Christenthum,« sagt der Hr. Vf. S. 413, »entwickelte sich nur im Widerspruch mit seinem ursprünglichen Wesen« — und er bekennt mit

dieser Behauptung unmittelbar, dass er das Wesen des Christenthums mangelhaft bestimmt habe. Oder was sollen wir unter dem »Wesen« einer geschichtlichen Erscheinung verstehen, wenn nicht das Princip, aus dem sie sich in ihrer thatsächlichen Totalität, in ihrer Gesammtentwicklung begreifen lässt? Der Hr. Vf. besteht darauf, am Begriff des Christenthums sich keinen geschichtlich bedeutenden Zug, auch die Klöster und die Inquisition nicht, abdingen zu lassen, und er thut recht daran: aber wird er nicht selbst zuerst diesem Grundsatz wieder untreu, wenn er die ungleich bedeutendere Thatsache, dass das Christenthum eine neue Welt in seinem Schoosse erzeugt hat, ihm nicht zu Gute kommen lassen will? Ebenso freilich macht es der Hr. Vf. auch schon dem A. T., wenn er S. 153 behauptet: »Wenn sich im Verlaufe der Zeit der Begriff des Jehovah in einzelnen Köpfen erweiterte, und seine Liebe auf die Menschen überhaupt ausgedehnt wurde, so gehöre diess doch nicht zur wesentlichen Charakteristik der israëlitischen Religion.« Eine geschichtlich vollständige Betrachtung müsste vielmehr gerade in dem eigenthümlichen Verhältniss des universalistischen und partikularistischen Elements das Wesen des Judenthums erkannt, müsste gezeigt haben, wie die an sich universalistische Gottesidee wegen ihrer abstrakten Fassung *in praxi* durch ihre Beziehung auf das auserwählte Volk nothwendig partikularistisch wird, und wie eben der Widerspruch dieser Seiten die geschichtliche Fortbildung und Auflösung des Judenthums herbeiführte. — Und nicht minder partheiisch als gegen Christen- und Judenthum ist der Hr. Vf. für das Heidenthum. Unter den »Heiden,« unter den »Alten« versteht er fast immer allein die alten Philosophen[1]), höchstens die Völker der klassischen Welt; zum Christenthum umgekehrt, wie wir so eben gesehen haben, soll alles, was von Bildung und Philosophie in der neuern Geschichte vorkommt, nicht

1) So offenbar S. 177. 413, und ganz ausdrücklich S. 388: „der Unterschied von Christenthum und Heidenthum oder Philosophie." Deutsche Jahrbb. 1842, Jan. Nr. 17. S. 68: er „vindicire dem Heidenthum, überhaupt der Philosophie, das Herz."

mit gehören; d. h. das dem Christenthum ungünstige Resultat der Parallele wird dadurch gewonnen, dass aus der christlichen Welt ihre höchsten und reinsten Gestalten gestrichen, in der heidnischen nur diese übrig gelassen werden. Ist das gleiches Maass und Gewicht? Will der Hr. Vf. von heidnischer Philosophie reden, so muss er auch uns gestatten, von christlicher zu reden; verbietet er dieses, so unterlasse er auch jenes. Beides kann in gewissem Sinne mit Recht geschehen. Sollen heidnisch und christlich die alte und neue Zeit überhaupt charakterisiren, so giebt es so gut eine christliche Philosophie, als eine heidnische; sollen die Worte religiöse Unterschiede bezeichnen, so giebt es diese so wenig, als jene. Die griechische Philosophie stand mit der Religion ihres Volks auf einem weit gespannteren Fusse, als die neuere, und kann noch weit weniger als ihre unmittelbare Repräsentantin behandelt werden. — Aber selbst wenn wir nns diese Behandlung des Heidenthums gefallen lassen wollten, so wäre doch die Parallelisirung desselben mit dem Christenthum, wie sie hier gegeben wird, ungeschichtlich und darum einseitig. Das Christenthum hat das Heidenthum überwunden, und es hat dieses (im Ganzen genommen, versteht sich) nicht durch äussere Gewalt, sondern durch die Macht des Geistes gethan, nnd doch soll es ihm an innerem Gehalte nicht gleich, geschweige denn überlegen sein. Wie soll sich das reimen? »Die Philosophen« — bemerkt F. S. 172. — »die zum Christenthum übergingen, waren schwache, schlechte Philosophen. Alle diejenigen, die noch klassischen Geist in sich hatten, waren feindselig, oder doch gleichgültig gegen das Christenthum.« Aher warum hatte das Heidenthum keine besseren Kämpfer mehr aufzustellen? oder wenn deren einzelne noch da waren, warum hatte der Geist der heidnischen Völker im Grossen nicht die Kraft, dem Christenthum zu widerstehen? Blos weil die »Apostel Volksmänner waren, das Volk aber nur in sich, im Gemüthe lebt?« Da hätte schon statt der homerischen Götter der Gott der Christen von den Völkern verehrt werden müssen. Der wahre Sachverhalt ist aber doch klar genug. Das Heidenthum ist gefallen, weil es sich überlebt hatte, das Christenthum hat gesiegt, weil es eine

reinere und tiefere Gestalt des Geistes war; gerade wenn man die geschichtlichen Erscheinungen, nach der Forderung des Hrn. Vf. „nicht aus ihrem Zusammenhang reisst," wird man am Wenigsten mit ebendemselben (S. 240) die indische Religion ebenso vernünftig finden, als die absolute.

Eine Hauptanklage des Hrn. Vf. gegen das Christenthum betrifft seine Entfremdung gegen die Natur; indem es die Natur als das unselbständige Objekt der göttlichen Allmacht, als etwas zum Untergang Bestimmtes, Werthloses behandelt, indem es Zurückziehung aus der eigenen Natürlichkeit zum höchsten Princip macht, hat es dem Menschen, ihm zufolge, die nothwendige Grundlage auch seines geistigen Lebens entzogen. Diese Vorwürfe sind nicht ungegründet, aber sie sind einseitig; der Hr. Vf. übersieht hier, oder lässt doch wenigstens in seiner Darstellung gänzlich zurücktreten, dass diese Zurückziehung der Subjektivität aus der Natur nur die Rückseite eines an sich nothwendigen Processes, nur die erste Folge von der Vertiefung des Geistes in sich selbst, dass sie ebendamit selbst wieder die geschichtliche Vorbedingung für ein tieferes Verständniss der Natur war. Der Grundgedanke der neuern Naturphilosophie, auch das sinnliche Dasein als das Werk des Geistes, und die Naturgesetze als seine Bestimmungen zu begreifen — wäre dieser Gedanke der Philosophie wohl jemals aufgegangen, wenn ihr nicht die Religion mit den Lehren von der Schöpfung und der Abhängigkeit der Welt von Gott vorgearbeitet hätte? Die Forderung, durch welche sich die Moral unserer Zeit wesentlich, und sehr zu ihrem Vortheil, von der antiken unterscheidet: die Natur im Menschen, das Fleisch, weder herrschen zu lassen über den Geist, noch auch nur von aussen her durch den Geist zu mässigen und zu lenken, sondern sie in ihrer tiefsten Wurzel mit dem Geiste zu durchdringen, nichts im Menschen übrig zu lassen, was nicht zur Erscheinung des selbstthätigen Willens verklärt sei — diese Einkehr des Bewusstseins in sich selbst, diese Autonomie des Sittlichen, wäre sie wohl als philosophische Forderung möglich gewesen, wenn sie nicht vorher von der Religion, in einer Wiedergeburt freilich, die zugleich eine Zurückziehung von

der Natur ist, realisirt worden wäre? Oder weil uns der Hr. Vf. die griechische Philosophie als das höhere Vorbild entgegenhält, finden wir denn nicht in dieser ganz dieselbe Erscheinung? Die höchste Blüthe dieser Philosophie beginnt in Sokrates mit der Reflexion des Bewusstseins in sich, und diese ist hier gleichfalls, wie diess für den Anfang nicht wohl anders sein konnte, eine Abwendung von der Natur. Und in Plato geht diese so weit, dass geradezu die ausserweltliche Idee für das allein Wirkliche, die Materie für das Nichtseiende, das irdische Leben für einen Zustand der Strafe erklärt wird. Ständen diese Sätze im N. T., oder auch in den unächten Schriften des h. Bernhard, wie eifrig würde sie nicht der Hr. Vf. für sich benützen, wie bestimmt würde er dagegen protestiren, dass eine Naturbetrachtung, wie die Aristotelische, mit dieser Lehre in geschichtlichen Zusammenhang gebracht werde! Ja stände im N. T. auch nur, was in Aristoteles Metaphysik steht, dass Gott der ausserweltliche Verstand sei, der nur sich selbst denke, und dass nur dieser ausserweltliche Verstand das absolut Wirkliche sei, würde der Hr. Vf. nicht über die Abwendung von der Natur und der Welt klagen, die hierin zum Vorschein komme? Und doch ist nicht allein Aristoteles der Vater der Naturwissenschaft, sondern auch seine Philosophie selbst die naturgemässe Fortsetzung der Platonischen, und so möge es uns denn erlaubt sein, auch in der neueren, der Natur wieder aufs Innigste zugewendeten Forschung mehr, als nur ein unterschobenes Kind der christlichen Weltanschauung zu finden. Und diess um so mehr, da die Entfremdung des Geistes gegen die Natur keineswegs erst vom Christenthum erzeugt worden ist, vielmehr nur die geschichtliche Voraussetzung des Christenthums bildete, das Resultat, in das sich die unmittelbare Einheit der antiken Welt mit der Natur auflösen musste; das Christenthum hat diese Richtung allerdings aufgenommen und in sich vollendet, aber ebendamit auch durch sich selbst widerlegt.

Den bezeichnendsten Ausdruck von dem supranaturalen, d. h. widernatürlichen, den Menschen von der Welt und von der Gattung trennenden Charakter des Christenthums findet F. in der Hochschätzung der Virginität. Ich muss ihm in dem,

was er über den Zusammenhang dieser Forderung mit dem Gesammtcharakter des Urchristenthums sagt, grösstentheils Recht geben; nur eine ganz ungeschichtliche Betrachtungsweise könnte verkennen, dass der Cölibat und das Mönchsthum keine zufälligen Erscheinungen in der Geschichte des Christenthums sind. Aber nur durch eine andere Einseitigkeit wird dieser Mangel ergänzt, wenn nur diese Negation der Geschlechtsliebe für das allein christliche Verhalten zu derselben ausgegeben wird. Es ist doch Thatsache, dass gerade in der christlichen Welt, und in ihr allein, die Ehe ihren wahren sittlichen Gehalt erlangt hat, dass hier erst die Freiheit des weiblichen Geschlechts, und die freie Liebe zum Weibe eingetreten ist, deren Mangel im griechischen Leben die Päderastie, diesen Rostflecken der klassischen Welt, erzeugt hat. Oder gehört diese Erscheinung auch unter dasjenige, was sich im Christenthum im Widerspruch gegen sein Wesen entwickelt hat? Die Aussprüche über die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe, die religiöse Gleichstellung der Männer und Weiber, finden sich schon im N. T., und was die Folgezeit nach dieser Seite hin weiter gethan hat, das ist gewiss, wenn irgend etwas, aus dem Geiste des Christenthums hervorgegangen. Das Richtige wird daher auch hier wohl nur diess sein, dass sich die Forderung der geistigen und sittlichen Verklärung der Geschlechtsliebe im Christenthum zuerst einseitig, als theilweise Abstraktion von der sinnlichen Liebe, geltend gemacht hat; als das wahrhaft Christliche werden wir darum aber doch nicht diese Abstraktion, sondern das in ihr verborgene Höhere anzusehen haben.

Die Auskunft, dass das Christenthum nur eine geistige Freiheit gewollt habe, lässt F. nicht gelten. „Die sinnliche Freiheit ist allein die Wahrheit der geistigen Freiheit." „Was ich nicht mehr mit der Gesinnung habe, das ist mir zur Last, wenn ich es dennoch habe, denn ich habe es im Widerspruch mit meiner Gesinnung." „Wer sein Weib so haben soll, als habe er sie nicht, der thut besser, wenn er sich gar kein Weib nimmt. Haben, als habe man nicht, heisst haben ohne die Gesinnung des Habens, heisst in Wahrheit nicht haben. Und wer daher sagt: man solle ein Ding haben so, als habe man

es nicht [Paulus, s. 1 Kor. 7, 29], der sagt nur auf eine feine, schlaue, schonende Weise: man soll es gar nicht haben" (S. 216). Liest man diese Stelle, so sollte man glauben, nach der Meinung des Hrn. Vf.'s gebe es nur sinnliche Begierde oder sinnliche Entsagung, kein Drittes, kein geistiges, sittliches Verhalten zum Sinnlichen. In der That jedoch lobt er ganz dasselbe, was er beim Christenthum tadelt, an den Alten, wenn er ihnen nachrühmt (S. 198): sie seien frei von sich, und diese Freiheit sei die Freiheit der Gleichgültigkeit gegen sich gewesen. Frei von sich sein, gleichgültig gegen sich sein, was heisst das, wenn nicht: sich haben, als hätte man sich nicht? Was würde der Hr. Vf. sagen, wenn wir hier mit ihm folgerten: „was ist die geistige Freiheit, die nicht in die That übergeht, die sich nicht sinnlich bewährt?" Gegen was ich gleichgültig bin, das ist mir zur Last, also weg damit! also war der Selbstmord die wesentliche Konsequenz des klassischen Heidenthums. — F. wird diese Folgerung schwerlich zugeben. Nun gut, dann nehme er aber auch die seinige zurück, und mache dem Apostel nicht Aeusserungen zum Vorwurf, die in Wahrheit den schönsten Ausdruck einer freien, ächt sittlichen Gesinnung enthalten.

Das bequemste Kriterium zur Prüfung einer religiösen Lebensansicht bildet dem Hrn. Vf. zufolge die Vorstellung vom Jenseits. „Der Himmel ist die offenherzigste Aussprache der innersten Gedanken und Gesinnungen der Religion" (S. 233). „Der Glaube an das jenseitige Leben ist nur der Glaube an das diesseitige wahre Leben;" „das verlorene, aber wiedergefundene Diesseits ist das Jenseits" (S. 241. 243). „Was der Mensch von seinem Himmel ausschliesst, das schliesst er von seinem wahren Wesen aus." „Der Christ aber schliesst vom Himmel das Gattungsleben aus, also schliesst er es von seinem wahren Leben aus" (S. 223 f.); „im Himmel ist der Christ davon frei, wovon er hier frei zu sein wünscht, frei von dem Geschlechtstrieb, frei von der Materie, frei von der Natur überhaupt" (S. 421). Diese Bemerkung ist gewiss sehr treffend; soll nun aber daraus geschlossen werden, dass das Christenthum gegen die Natur, gegen die Gattung, gegen die Ehe schlechthin feindselig sei, so würde diess viel zu viel beweisen. Die-

sem Schlusse lässt sich mit gleicher Berechtigung der andere entgegenstellen: das Christenthum betrachtet das Diesseits als eine Vorbereitung auf's Jenseits; es rechnet zu dieser Vorbereitung nicht blos die Zurückziehung von der Welt, sondern auch die Erfüllung des weltlichen Berufs; also kann es ihm mit der Ausschliessung des Weltlichen aus seinem Himmel nicht recht Ernst sein. Vielmehr ist aber hier eben ein Widerspruch zweier Elemente, den wir kein Recht haben, dadurch aufzuheben, dass wir das eine streichen, selbst in dem Falle nicht, dass wirklich dem religiösen Bewusstsein dieses Element als das blos untergeordnete erscheint. Dieser Schein kann auch blose Illusion sein, und ob er es ist, diess werden wir aus dem praktischen Verhalten des religiösen Bewusstseins entnehmen müssen. Da zeigt sich nun freilich zunächst eine Zurückziehung desselben von der Wirklichkeit, ebenso aber im weitern Verlaufe eine Zurückziehung aus dieser Zurückziehung, eine Durcharbeitung der wirklichen Welt gerade vom religiösen Interesse aus; welche von beiden Erscheinungen wird uns nun das innere Wesen der Religion reiner darstellen, diejenige, welche wir als ihre erste und unreifste Frucht, oder die, welche wir als das letzte Resultat ihrer Entwicklung zu betrachten haben?

Eine ähnliche Vermischung von Treffendem und Einseitigem glaube ich nun auch in der Ausführung unserer Schrift über den Widerspruch von Glauben und Liebe zu finden. Der Glaube ist F. das Princip der Ausschliesslichkeit, des Partikularismus, des Fanatismus, der Verfolgung, die Liebe die Quelle aller Toleranz, alles Universalismus, alles sittlichen Verhaltens der Menschen zu einander. Aber ist denn die Liebe nicht gleichfalls ausschliessend? häuft sie nicht alle Vortrefflichkeit auf den geliebten Gegenstand, und kann sie diess, ohne sie andern zu entziehen? ist sie nicht eifersüchtig? verkehrt sie sich nicht in Hass, wenn sie keine Erwiederung findet? der Glaube umgekehrt, vereinigt er nicht durch die gemeinsame Beziehung auf ein absolutes Objekt? Wenn der Hr. Vf. die Liebe universalistisch nennt, den Glauben partikularistisch, so kann man ebensogut das Gegentheil sagen: die Vaterlandsliebe der alten Völker z. B. war partikularistisch, der christliche Glaube hat diese

Schranke überwunden. Nicht in Glauben und Liebe an sich liegt der Unterschied, sondern im Inhalt des Glaubens und der Liebe. Die Liebe zur Menschheit ist freilich weitherzig, aber der Glaube an die Menschheit ist es nicht weniger. — Doch das wäre am Ende ein Wortstreit. Die Religion, mag man sie nun christlichen Glauben oder christliche Liebe nennen, ist nach F. engherzig, bornirt den Menschen, macht die Gattung, mit der er sich Eins wissen soll, unmittelbar wieder zu einem besondern, exklusiven, übermenschlichen Wesen; nur das reine Verhalten zur Menschheit als solcher ist die Wurzel der wahren Liebe und Sittlichkeit. — Ich will es nicht läugnen, das Christenthum hat, wie der Hr. Vf. treffend bemerkt (S. 366), eine an sich allgemeine Sache wieder zu einer besondern gemacht, es hat die allgemeine Menschenwürde zunächst nur in der Christenwürde, die allgemeine Menschenliebe nur in der christichen Bruderliebe, die Idee der Menschheit nur in der Idee der katholischen Kirche anzuschauen vermocht; es hat in eben dieser Beschränkung einen Partikularismus behauptet, der jahrtausendelange Verirrung zur Folge gehabt hat. Die Frage ist nur: welches von beiden Elementen dem innersten Wesen des Christenthums mehr entspricht, ob der religiöse Partikularismus eine dem Christenthum als solchem wesentliche und nicht vielmehr nur eine solche Schranke ist, von welcher der Grundsatz der Humanität, der allgemeinen Menschenliebe, in seinem ersten geschichtlichen Auftreten nicht frei sein konnte? Diese Frage beantwortet nun unsere Schrift mit der Behauptung (S. 360): „die Liebe sei nur die exoterische, der Glaube die esoterische Lehre des Christenthums,“ d. h. seinem innersten Wesen nach sei das Christenthum partikularistisch, das Gebot der allgemeinen Menschenliebe mehr nur eine äusserliche Zuthat. Die letzte Entscheidung wird auch hier die Geschichte geben müssen. Diese bezeugt aber das Doppelte: einmal, dass das Princip des Universalismus nicht aus der klassischen Welt in das Christenthum gekommen ist, und zweitens, dass es in der christlichen Welt die Macht gehabt hat, alle die Fesseln, welche ihm hier noch angelegt waren, allmählig zu sprengen. Die klassische Welt dachte partikularistisch; sie hat den

Gegensatz der Griechen nnd Barbaren, überhaupt die Eifersucht der einzelnen Volksgeister gegen einander nie gründlich überwnnden, nicht einmal in der Philosophie, noch weit weniger in der Praxis, auf die doch hier das Meiste ankommt. Selbst Plato setzt die Sklaverei voraus nnd Aristoteles deducirt sie. Das Christenthum hat nicht nur jenen Gegensatz von Anfang an beseitigt, es hat auch den, welchen es an seine Stelle setzte, den Gegensatz der Glaubigen und Unglaubigen im Verlaufe mehr und mehr gemildert; in der christlichen Welt allein ist das Bewusstsein von allgemeiner Menschenwürde und allgemeinen Menschenrechten nicht nnr theoretisch zur Evidenz gebracht worden, es hat auch die Kraft bewiesen, die Gesetze der Staaten, die Sitten und die allgemeine Weltanschauung zu dnrchdringen: und dennoch soll der Partikularismus im Christenthnm das Snbstantielle sein, der Universalismus blosses Aussenwerk? Und wenn wir auch zugeben müssten, dass das Ineinander und der Widersprnch beider Elemente mit zum Wesen des Christenthums gehöre, dass mit dem Heraustreten der reinen, unverhüllten Hnmanität dieses seine geschichtliche Bestimmtheit, seinen positiven Charakter verliere, dennoch würden wir die Vorwürfe des Hrn. Vf. ungerecht und ungeschichtlich finden müssen.

Völlig erledigt ist nun freilich mit diesen Bemerknngen, anch für die, welche ihnen Beifall schenken, die vorliegende Frage noch nicht. Es könnte immerhin sein, dass dem Christenthum vom Hrn. Vf. zn viel geschieht, dass es in allen den angegebenen Beziehungen, geschichtlich angesehen, als eine wohlthätige Erscheinung betrachtet werden müsste; aber wenn wir doch selbst mannigfache Mängel des bisherigen Christenthums zugegeben haben, so fragt es sich immer noch: wenn diese Mängel verbessert werden, kann das, was übrig bleibt, dann noch mit Recht Christenthnm genannt werden? ist dieses nicht, wenn auch eine geschichtlich nothwendige und heilsame, doch immer nnr eine blos vorbereitende Erscheinung, eine blosse Vorstufe des »ewigen Evangeliums«, der reinen, von aller fremdartigen Beimischung freien Humanität und Sittlichkeit? In der That würde jedoch die gründliche Untersnchung dieses

Punkts die Grenzen der vorliegenden Anzeige weit überschreiten, eine eigene umfassende Bearbeitung erfordern; hier war die Aufgabe nur, zu zeigen, inwiefern das vorliegende Werk das Wesen des Christenthums richtig bestimmt habe, oder nicht. Nur als unbewiesene Behauptung kann ich es daher hier aussprechen, dass mir die Verneinung der obigen Frage so lange nothwendig scheint, als nicht die Möglichkeit nachgewiesen ist, dass das höchste geistige und sittliche Bewusstsein als allgemeines und unmittelbar praktisches Bewusstsein in einer andern Form, als der der positiven Religion existire.

Es ist noch übrig 4) die Bestimmungen unserer Schrift über die einzelnen christlichen Dogmen, so weit diess der Raum erlaubt, und es nicht bisher schon geschehen ist, in's Auge zu fassen.

Unsere Schrift zerfällt, nach der Einleitung, in zwei Theile: »die Religion in ihrer Uebereinstimmung« — und: »die Rel. in ihrem Widerspruch mit dem Wesen des Menschen«. Der erste Theil nun beginnt S. 37 mit einer Untersuchung über »Gott als Gesetz, oder als Wesen des Verstandes«. Gott als solches ist »allgemeines, unpersönliches, abstraktes, d. i. metaphysisches Wesen«, das *ens realissimum*. Aber dieses befriedigt das Gemüth, die Religion nicht; die Religion will Gott »als liebendes, herzliches, subjektiv menschliches Wesen anschauen«, und diess geschieht (S. 48) durch die Lehre von der Incarnation. Der einfache Sinn dieser Lehre ist nach F., dass Gott nichts Anderes ist als die personificirte Liebe, oder, was dasselbe sagt, dass das Herz, das Gemüth, die Liebe göttlich, dass die Liebe das Höchste ist. Die Liebe aber bewährt sich durch Leiden; der Glaube an den menschgewordenen Gott ist daher (S. 60) nothwendig weiter der Glaube an den leidenden Gott. Auch hier aber ist das ganze Geheimniss des Dogma enträthselt, wenn wir es »als *contre-vérité* auffassen«, das Subjekt zum Prädikat machen; »Gott leidet, heisst nichts Anderes, als: Leiden für Andere ist göttlich«, und dieser Satz allein enthält eine Wahrheit, wogegen ein Leiden des menschgewordenen Gottes doch immer nur ein scheinbares, »eine blosse Komödie« sein könnte. Zugleich repräsentirt aber das Leiden Christi auch das Leiden

überhaupt, die menschliche Sensibilität: »Gott leidet, heisst nichts Anderes, als: Gott ist ein Herz.« Doch »so wenig ein Gott ohne Empfindung einem empfindenden Wesen genügt, so wenig genügt auch wieder ein Wesen nur mit Empfindung« (S. 71), der Mensch will sein ganzes Wesen in Gott anschauen, und diess geschieht in der Lehre von der Trinität. Die Bedeutung dieses Dogma ist zunächst, dass das Selbstbewusstsein »nur als die Einheit von Ich und Du existirt;« dass Gott (d. h. der Mensch) nicht einsames, sondern geselliges, liebendes Wesen ist; weiter aber kommt darin die ursprünglichste Form der menschlichen Gemeinschaft, die Familie, in ihrem absoluten Werthe zur Anschauung; die dritte Person in der Gottheit ist nämlich in Wahrheit nicht der Geist, der nur die Liebe des Vaters und Sohns repräsentirt, sondern die Mutter Gottes, ohne die der Vater und Sohn nicht gedacht werden kann, und die der Protestantismus nur darum zurückgesetzt hat, weil er in Wahrheit auch den Glauben an jene verloren hatte. Der Sohn ist (S. 85 ff.) das Ebenbild Gottes, d. h. das absolute Bild, das gegenständliche Wesen der Einbildungskraft, an das sich desswegen mit Recht der Bilderdienst anknüpfte; er ist (S. 92 ff.) das Wort Gottes, d. h. das Symbol für die Göttlichkeit des Worts, der Sprache; er ist (S. 96 ff.) das weltschöpferische Princip in Gott, d. h. die Anschauung davon, dass kein Selbstbewusstsein ohne Bewusstsein, dass »der Unterschied ein wesentliches Denkprincip ist«, »der nach seinen einfachsten Momenten vergegenständlichte Denkakt«. Dasselbe Princip konkreter, als Grund der Natur, gefasst giebt die mystische Lehre von der Natur in Gott, über welche sich S. 105 — 126 ausführlich verbreitet. Die Natur hat jedoch im Christenthum keine positive Bedeutung; in der Lehre von der Vorsehung und der Schöpfung aus Nichts (S. 126 ff.) erklärt es die Natur für das Nichtige, Selbstlose, die unbeschränkte Subjektivität für das Absolute — eine Subjektivität, die (S. 142 ff.) in niedrigerer Gestalt, als der vollendete Egoismus, schon früher der Schöpfungslehre des Judenthums, dieser Religion des absoluten »Egoismus« und »Utilismus« zu Grunde lag. Derselbe Egoismus, nur von der Schranke der Nationalität befreit, bildet aber (S. 154 ff.)

auch das Princip des Christenthums und er spricht sich hier aus in der Lehre von der Allmacht des Gemüths, oder der Gebetserhörung, und (S. 163 ff.) der Allmacht des Glaubens, oder dem Wunder — zwei Lehren, die in Wahrheit nichts Anderes ausdrücken, als dass den Wünschen des Herzens die Natur keinen Widerstand leisten dürfe. Unter die Wünsche des Herzens gehört nun auch (S. 175) der, nicht zu sterben, und die Erfüllung dieses Wunsches, als sinnliche Thatsache angeschaut, ist die Auferstehung Christi; ebenso aber (S. 177) wünscht das christliche Gemüth, dass der Eintritt in's Leben ohne den ihm widerlichen Geschlechtsprocess stattfinden, dass die Mutterfreuden ohne Verlust der Jungfräulichkeit besessen werden könnten, und daraus entsteht das Dogma von der jungfräulichen Geburt Christi, eine wesentliche Lehre des Christenthums nach F., die aber doch nur im Katholicismus eine Wahrheit ist, weil sie nur hier auch praktisch, im Cölibat, verwirklicht ist. Wie von den physischen, so wünscht der Mensch auch von den moralischen Schranken frei zu sein, und diese Freiheit schaut er an in Christus als dem Erlöser; indem dieser mit der moralischen Macht des Beispiels wirkt, so hat er das todte Gesetz aufgehoben; indem aber diese Wirkung zugleich eine magische ist, so ist er »der realisirte Wunsch des Gemüths, frei zu sein von den Gesetzen der Moral — von den moralischen Uebeln augenblicklich, mit einem Zauberschlag erlöst zu werden; er ist ebendamit die absolute Selbstgewissheit des Gemüths, die Anschauung Gottes als menschlichen, persönlichen, d. h. der Persönlichkeit als göttlichen Wesens.« Eben hierin liegt nun auch (S. 197 ff.) der Unterschied des Christenthums vom Heidenthum, von dem ebenso, wie von der »christlichen Bedeutung des freien Cölibats und Mönchthums« (S. 212 ff.) bereits die Rede war. Das ehelose Leben aber »ist der direkte Weg zum himmlischen, unsterblichen Leben, denn der Himmel ist nichts Anderes, als das übernatürliche, gattungsfreie, geschlechtslose, absolut subjektive Leben.« Nur da, wo die Gattung aus dem Bewusstsein verschwindet, wird das Individuum zum absoluten, und daher das himmlische Leben zur Gewissheit (S. 225); denn »der Glaube an die Unsterblichkeit

des Menschen ist der Glaube an die Göttlichkeit des Menschen,« ist daher »ganz identisch mit dem Glauben an den persönlichen Gott« (S. 230. 228). Desswegen spricht auch die Religion (s.o.) in diesem Glauben ihr wahres Wesen am Unverholensten aus; und da nun der christliche Himmel nichts weiter ist als das Diesseits, aber so vorgestellt, dass darin das Subjekt von den Schranken der Natur frei ist, so zeigt sich eben im christlichen Unsterblichkeitsglauben am Vollständigsten, dass der Glaube des Menschen an Gott nur der Glaube an die Unendlichkeit seiner selbst ist.

Wie aber hierin die Wahrheit, so liegt in der Vorstellung dieses seines Wesens als eines andern die Unwahrheit der Religion, und diese sucht der zweite Theil unserer Schrift noch besonders in's Licht zu stellen. — Nach den bereits besprochenen allgemeinen Bemerkungen über den Standpunkt der Religion (S. 248 ff.) wird hier zunächst (S. 266 ff.) von der Vorstellung der Existenz Gottes gesprochen, und dieser der Widerspruch nachgewiesen, dass Gott, der reine Gedanke, das reine Gefühl u. s. w. noch »ein vom gefühlten, gedachten, d. i. innerlichen Sein unterschiednes reales Sein haben solle,« das doch nur ein sinnliches sein könne; es wird weiter gezeigt, wie gefährlich und schädlich es sei, die ganze Sittlichkeit, den ganzen Glauben und die Realität der Tugend und Weisheit an die äusserliche Bestimmung der Existenz Gottes zu befestigen, wie nothwendig diese Vorstellung in ihr Gegentheil, den Atheismus, umschlagen müsse. »Die Selbstbezeugung der Existenz ist die Offenbarung« (S. 277), als deren eigentliche Bedeutung F. diess angiebt, dem Menschen seine eigene Selbstbestimmung zur Anschauung zu bringen; indem aber diese hier an ein anderes Wesen entäussert ist, so ist der Offenbarungsglaube nach F. die nothwendige Quelle äusserlicher Werkheiligkeit und theologischer Sophistik. Den Centralpunkt dieser Sophistik sucht der Hr. Vf. sofort (S. 290 ff.) im Begriff Gottes nachzuweisen, in dem Widerspruch, menschliche Eigenschaften zugleich als übermenschliche, die Gattung zugleich als Einzelwesen, das allgemeine Wesen zugleich als Person vorzustellen — ein Widerspruch, der sich verdoppelt und verdreifacht, wenn, wie in

der Trinitätslehre, die besondern Bestimmungen dieses Wesens wieder zu Personen gemacht werden, d. h. die Eine Person zu drei Personen gemacht wird. — »Wie das objektive Wesen der Religion, so löst sich auch das subjektive Wesen derselben in lauter Widersprüche auf« (S. 320). Ansser dem Verhältniss von Glaube nnd Liebe (S. 335 ff.), von dem schon oben die Rede war, gehören hieher die Sakramente (S. 320 ff.). Dass auch in dieser Lehre der Hr. Vf. den Widersprnch der übernatürlichen Wirkung und des natürlichen Stoffs mit aller Schärfe betonen würde, war zu erwarten; und wenn dieser Widerspruch in der protestantischen nicht weniger als der katholischen Abendmahlslehre gefunden wird, so lässt sich dagegen nichts einwenden. F. selbst (S. 376 ff.) sieht die Bedeutung der Sakramente nur darin, die natürlichen Wirkungen ihrer Elemente darzustellen: das Abendmahl zeigt im Essen und Trinken, dass der Mensch der Zweck der Natnr ist, dem sie sich zum Genusse darbietet; die Taufe repräsentirt die Bedeutung des Wassers, und so schliesst unsere Schrift im ganz eigentlichen Sinne mit dem, was sie (Vorr. S. VIII) zunächst im geistigen Sinne sein will, einer »Belehrung über den Gebrauch nnd Nutzen des kalten Wassers.«

Es liesse sich nun ohne Zweifel mit dem Hrn. Vf. schon über das Formelle seiner Darstellung rechten. Gleich die Unterscheidung seiner zwei Haupttheile hat manches Unbequeme, und liess sich unmöglich streng einhalten. Die Reihenfolge der einzelnen Dogmen sodann ist schwerlich durchaus geeignet, ihren objektiven Zusammenhang wiederzugeben; die Voranstellung der Christologie namentlich, mag sie auch der eigenthümlichen Ansicht des Hrn. Vf. vom Wesen der Religion entsprechen, widerspricht doch dem dogmatischen, wie dem geschichtlichen Verhältniss dieser Lehre zu andern, wie die von der Schöpfung. Dass ferner in der ganzen Untersuchung die Lehre von der Sünde nur beiläufig (z. B. S. 415) berührt, gar nicht zum Gegenstand selbständiger Erörterung gemacht ist, muss als ein entschiedener Mangel bezeichnet werden. Ref. endlich ist auch die Darstellnng im Ganzen oft etwas zu aphoristisch, und im Zusammenhang damit zu reich an Wiederholungen.

Doch die Hauptfrage ist, ob der ursprüngliche Sinn der hier behandelten Dogmen überall richtig getroffen, und die an ihnen vollzogene Kritik berechtigt ist. Was nun die verschiedenen dogmatischen Vorstellungen in dieser ihrer Unmittelbarkeit betrifft, so muss ich diese Berechtigung fast durchaus zugeben; die Feuerbach'sche Schrift hat unläugbar das Verdienst, den Widerspruch jener Vorstellungen in der Regel sehr scharf, bündig und körnigt an's Licht gestellt zu haben; beispielsweise will ich nur auf die Bemerkungen über die Existenz und die Persönlichkeit Gottes, über die Trinität, über die Sakramente, über die Natur in Gott, über den modernen Unsterblichkeitsglauben (S. 235 ff.), verweisen. Als ein besonderer Vorzug der hier geübten Kritik ist namentlich auch diess anzuerkennen, dass sie sich bei allem Eingehen auf's Detail doch nie in diesem verliert, dass sie immer den religiösen Standpunkt als Ganzes im Auge hat, dass sie neben der theoretischen mit ganz besonderem Nachdruck auch die praktische Seite des Dogma berücksichtigt, dass sie immer ohne Umschweife auf den Kern der Sache, auf das Gesammtinteresse, das allen einzelnen Bestimmungen zu Grunde liegt, auf die ursprüngliche und allgemeine Bedeutung des Dogma lossteuert. Durch diesen freien, philosophischen Standpunkt ist die vorliegende Schrift in hohem Grade geeignet, der so leicht in Einzelnheiten sich verirrenden theologischen Kritik zur Ergänzung zu dienen, und auch wo die Combinationen des H. Verf. überraschen, wo sie vielleicht wirklich allzugewagt sind, wird man doch immer viel Treffendes und Lehrreiches entdecken. Seine Schrift ist unbestreitbar ein Werk von hoher Bedeutung; war die Theologie lange genug gewohnt, nur sich selbst oder eine in ihren Dienst gezogene Philosophie zu vernehmen, so wird es ihr nur heilsam sein können, wenn nun einmal auch vom absolut untheologischen Standpunkt aus über sie gesprochen wird.

Je bereitwilliger ich aber nach dieser Seite hin die Bedeutung und Berechtigung des vorliegenden Werks anerkenne, um so weniger kann ich es verbergen, dass mir auf eben dieser Seite auch sein Hauptmangel zu liegen scheint. F. urtheilt über die Dogmen als Philosoph, und nur als solcher. Mussten

wir nun schon' gegen seine eigenthümlichen philosophischen Voraussetzungen Manches einwenden, so tritt in der Anwendung dieser Voraussetzungen das Weitere hervor, dass sie sich nicht selten auf apriorische Weise, ohne die nöthige Berücksichtigung des geschichtlichen Thatbestandes geltend machen. Schon das muss in dieser Beziehung Bedenken erregen, dass der H. Verf. seiner Untersuchung über das Christenthum mit partheiischer Vorliebe das katholische, mittelalterliche Christenthum zu Grunde legt, dass ihm die ächten und unächten Schriften des heil. Bernhard und ähnliche eine weit reichlicher benützte Quelle sind, als die kirchlichen Symbole, fast sogar als das N. T.; denn kann man auch sagen, der Katholicismus sei die natürliche Konsequenz des christlichen Princips, und aus den Konsequenzen lasse sich das Princip am Besten beurtheilen, so ist doch nicht zu übersehen, dass die Kirche des Mittelalters weder die einzige, noch die reine Frucht des Urchristenthums ist. Jedenfalls wäre die Aufgabe gewesen, in der ursprünglichen Gestalt des Christenthums selbst die Nothwendigkeit dieser Konsequenz nachzuweisen; so lange diess nicht geschehen ist, fehlt es dem Beweisverfahren nothwendig an Bündigkeit. Noch mehr ist diess natürlich da der Fall, wo die voraussetzlichen Konsequenzen des christlichen Standpunkts, nur in vereinzelten, individuellen Aeusserungen vorliegen. Soll daher eine Sicherheit dafür gegeben werden, dass das Dogma in jedem vorkommenden Falle richtig aufgefasst ist, so wird sich diese Auffassung aus der Gesamtentwicklung der religiösen Vorstellung, und für jede Periode aus Schriften von normativem Ansehen begründen müssen. Ich will nun diese Begründung der vorliegenden Schrift keineswegs durchaus absprechen; aber ich glaube, dass sie hier doch noch viel zu unvollständig ist, dass namentlich auf die urchristliche und neutestamentliche Lehre nicht die genügende Rücksicht genommen ist, und dass auch wirklich die Auffassung mancher dogmatischen Bestimmungen dadurch gelitten hat, wird vielleicht das Folgende zeigen.

Ausser den bereits besprochenen Bestimmungen über den Begriff Gottes, über den Cölibat, die Ketzerverfolgungen, das Verhältniss von Glaube und Liebe, und was damit zusammenhängt,

sind es namentlich vier Punkte, bei denen die ursprüngliche Bedeutung das Dogma hier, wie ich glaube, verkannt ist, und über die ich, mit Uebergehung unwesentlicherer Differenzen, noch Einiges bemerken will: die Trinität, die Lehre vom Logos, das Leiden Christi, die Sakramente.

Die Bedeutung der Trinität besteht nach F. darin, das Familienverhältniss als absolutes Verhältniss darzustellen. Um diese Bedeutung herauszubringen, sieht sich F. genöthigt, dem Geist die Maria als dritte Person der Trinität zu substituiren. Und doch war die Trinitätslehre längst vollendet, als der Marienkult noch in den ersten Anfängen lag! Aber der H. Verf. hat es auch hier gerade ganz unterlassen, der geschichtlichen Entstehung des Dogma nachzugehen; ein Blick auf diese müsste ihn überzeugt haben, dass der Ursprung der Trinitätslehre an einem ganz andern Orte zu suchen ist, in dem Bedürfniss nämlich, das in Christus erschienene und in der Gemeinde lebendige Princip als ein absolutes, oder was dasselbe ist, den absoluten Grund der Versöhnung in Gott anzuschauen.

Die zweite Person der Trinität ist unserem Verf. zufolge, sofern sie als Ebenbild Gottes bezeichnet wird, das vergegenständlichte Wesen der Phantasie, sofern als das Wort, der Ausdruck für die Göttlichkeit der Sprache. Wie wenig solche allgemein psychologische Anschauungen bei der Bildung der Logoslehre im Spiel waren, (sei es nun bewusst oder unbewusst) erhellt wohl aus der einfachen Verweisung auf die Geschichte des Dogma; mag auch hier von einem Ebenbild oder Wort Gottes die Rede sein, so ist doch das Interesse des Dogma durchaus nicht, über die Natur des Bildes oder der Sprache, sondern vielmehr, über das Verhältniss Gottes und der Welt etwas auszusagen, und wenn man mit F. in diesem letztern Verhältniss nur das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen sieht, so wäre es doch immer noch geschichtlicher, die Logoslehre für eine im Uebrigen bedeutungslose Hülfsvorstellung auszugeben, als ihr eine Bedeutung unterzulegen, die sie thatsächlich nie gehabt hat. Ob der Vermittler zwischen Gott und der Welt als das Wort oder das Ebenbild Gottes zu beschreiben sei, hat die Dogmatik nie gefragt, sondern nur ob

überhaupt ein solches Mittelwesen anzunehmen sei; nicht in jenen Prädikaten also, sondern in der Behauptung des Subjekts liegt die Bedeutung des Dogma.

Im Leiden Christi stellt sich nach F. (S. 63) die Wahrheit dar: Leiden für Andere ist göttlich, »nichts Anderes.« Wie kommt es nun aber, dass von Anfang an bis heute dieses Leiden als ein Leiden für die Sünden der Welt bestimmt, dass der Process der Wiedergeburt als die Aneignung dieses Leidens beschrieben wird, und dass neben diesen Bestimmungen die paränetische Benützung des Vorbilds Christi in dem obigen Sinne ganz zurücktritt? Diese nähere Bestimmtheit des Dogma lässt F. aus dem Auge, und legt ihm so einen Sinn unter, in dem seine ursprüngliche Bedeutung fast verschwindet.

Noch weiter gehen in dieser Beziehung freilich die Aeusserungen unserer Schrift über die Sakramente. Während die natürlichen Elemente in diesen durchaus selbstlose Media sind, und alles dogmatische Gewicht auf die durch sie mitgetheilte Gnade gelegt wird, so wären die Sakramente nach F. vielmehr in Wahrheit nur Darstellungen von der natürlichen Wirkung eben jener Elemente. Das Richtige konnte auch hier die Geschichte der Dogmen lehren: worauf beziehen sich denn, ganz untergeordnete Debatten abgerechnet, alle dogmatischen Verhandlungen über die Sakramente, auf die Elemente, mit denen sich die Gnade, oder auf die Gnade, die sich mit den Elementen verbindet? Ueber die Art der Gegenwart Gottes im Abendmahl, über die Wirksamkeit der Gnade in der Taufe trennen sich die Kirchen, und das eigentliche Streitobjekt sollten nur einige Sätze gewesen sein, die so schaal sind, dass kein Knabe darum streiten wird, die Lehre von den Sakramenten wäre in Zukunft aus der Dogmatik in die Kochbücher und Kaltwasserlitteratur zu verweisen! Wollte man mit derselben Unerbittlichkeit, mit welcher der H. Verf. die Religion an ihren äussersten Konsequenzen angreift, seine Schrift an der vorliegenden fassen, so müsste in der That ein im Ganzen ebenso ungünstiges als unbilliges Urtheil herauskommen.

Jede Kritik wird der Erörterung der Differenzen zwischen dem Standpunkt des Kritikers und dem des kritisirten Schrift-

stellers der Natur der Sache nach den meisten Raum gönnen, und so musste auch in der vorstehenden dieses Moment überwiegend hervortreten. Dass ich aber darum die Bedeutung und den Werth des Feuerbach'schen Buchs durchaus nicht gering anschlage, habe ich gleichfalls gesagt, und muss ich auch seine Resultate vielfach der Einseitigkeit beschuldigen, so bin ich doch weit entfernt, ihm seine weitgreifende Wirkung und sein gutes Recht abzusprechen. F. selbst nennt irgendwo seine Schrift ein wohlthätiges Gewitter, und diess ist sie; möchte sie dazu dienen, die theologische Atmosphäre von so manchen schweren und schwülen Dünsten gründlich zu säubern!

E. Zeller.

III.

Kürzere Anzeigen. Miscellen.

A. Kürzere Anzeigen.

Die Partheiungen in der Gemeinde zu Korinth. Ein Beitrag zur Einleitung in die Briefe des Apostels Paulus an die Korinther. Von Friedrich Becker, Cand. Eines Ehrw. Ministerii zu Lübeck. Altona, 1842. 69 S. 54 kr.

Der Verfasser dieser neusten, übrigens ohne Rücksicht auf die Untersuchungen von Schenkel, Goldhorn (das Vorwort schreibt Goldmann) und Dähne geschriebenen Abhandlung über den vielbesprochenen Gegenstand bemerkt nach kurzer Angabe der bedeutendsten Ansichten der neueren Gelehrten darüber S. 5 f.: »die auffallende Einigkeit derselben über das Wesen der drei erstgenannten Partheien könnte leicht zu der Vermuthung veranlassen, dass die Untersuchung über diese wohl als abgeschlossen zu betrachten sei, und dass allein noch die Christusparthei einer näheren Erörterung bedürfe; allein gerade die Differenz der Ansichten über die letztere scheint uns zu dem Argwohn zu berechtigen, dass die Untersuchung über die anderen vielleicht zu voreilig geschlossen sei, und dass diess gerade nachtheilig auf die Erkenntniss der Christusparthei eingewirkt habe. Es scheint, als ob man zu sehr aus

den Namen der Partheien ihre Meinungen habe ableiten wollen, und darüber versäumt habe, historisch-genetisch aus dem in den Briefen Angedeuteten die Entstehung und Fortbildung der Partheien zu entwickeln.« Den hiemit bezeichneten Weg schlägt der Verf. — doch nicht als der Erste! — ein, und seine Resultate sind in der Hauptsache folgende. — Schon vor dem in die nächste Zeit vor Abfassung des ersten Briefs an die Korinthier fallenden Ausbruche der 1, 12 genannten Partheiungen war die Entwicklung der sich selbst überlassenen, aus Juden- und Heidenchristen bestehenden Gemeinde gestört worden. Falsche Freiheit und falsche Aengstlichkeit standen einander gegenüber, und die in diesem Gegensatze begründeten Differenzen über mehrere Fragen des christlichen Lebens hatten eine zunehmende Spannung zwischen Heiden- und Judenchristen zur Folge, von welchen jene die Oberhand zu haben schienen, diese die Unterdrückten waren. So war schon der Friede der Gemeinde gefährdet, als sie sich entschloss, eine Gesandtschaft an Paulus mit einem Briefe abzusenden, in welchem sie dem Apostel die verschiedenen Ansichten, welche sich allein geltend machen wollten, vorlegte, und um sein apostolisches Urtheil ihn bat. Nachdem die Heidenchristen und die Judenchristen sich bei Abfassung des Briefs ihres Gegensatzes noch bewusster geworden waren, wurde durch die jetzt gerade erfolgende Ankunft fremder Christen der schon vorhandene Stoff zu Partheiungen entzündet. Es waren diess Lehrer jüdischer Abkunft und Richtung, welche sich auf den Namen des Apostels der Juden, Petrus, beriefen (= Petriner). Diese aber wandten sich sogleich ihren Volksgenossen zu, indem sie zwar nicht die streng gesetzliche Seite, wie die Judenchristen in Galatien, hervorhoben, aber doch den Ansichten und Gebräuchen der Heidenchristen gegenüber die ihrigen, die sie durch den Namen des Apostels Petrus als ächt apostolisch bewährt wissen wollten, als die einzig wahren und allgemein gültigen aufstellten. Es kann nicht befremden, dass sie von denjenigen Judenchristen, die sich von dem in Korinth herrschenden Geiste bedrängt und geängstigt fühlten, als willkommene Genossen empfangen wurden, während andere treu an Paulus und mehrere noch an Apollos festgehalten haben mögen, von dem sie von ihren Vorurtheilen befreit und dem Evangelium gewonnen waren. Wenn so die Petriner von der einen Seite Anhang fanden, so war es natürlich, dass sich von der andern Seite die Mehrzahl der korinth. Christen und besonders die Heidenchristen diesen neuen Lehrern widersetzten und an den ihnen von Paulus und Apollos überlieferten Lehren und Gebräuchen festhielten, sich wohl auch durch den Gegensatz verleiten liessen, Manches von diesen ihren Lehrern abzuleiten, was erst allmählig durch Missbrauch der christlichen Freiheit ein-

geführt war. Sie giengen jedoch selbst wieder in der Art, wie sie sich den Gegnern widersetzten, aus einander. Hatte Paulus seinem Berufe gemäss, sobald der Gegensatz der korinthischen Juden gegen den gekreuzigten Heiland hervorgetreten war, sie sich selbst überlassen und sich ganz von ihnen losgesagt, so wollten auch die von ihm bekehrten Korinthier, als sie den Widerspruch der Petriner erfuhren, sie sofort von sich stossen, und alle Gemeinschaft mit ihnen aufheben. Dagegen folgten die von Apollos Gewonnenen ihrem Meister, giengen auf die Vorstellungen ihrer Gegner ein und suchten dieselben durch Gründe der Vernunft und der Schrift zu widerlegen. Die Pauliner waren also die heftigeren, die Apolliner (sage: Apollonier oder Apollonianer) die bedächtigeren Gegner der Petriner. Wer sind nun aber οἱ τοῦ χριστοῦ? Niemand anders als die Anhänger der Petriner, von denen sie sich eben nur dadurch unterschieden, dass zu ihnen nur zur korinthischen Gemeinde gehörende Judenchristen gehörten, während sich nur die fremden Lehrer οἱ τοῦ Κηφᾶ nannten. Gegenüber von dem Vorwurfe der Pauliner und Apolliner, dass sie diejenigen, von welchen sie das Christenthum empfangen hatten, fremder Lehrer wegen verliessen, machten sie geltend, dass sie nicht an Paulus oder Apollos gebunden seien, sondern Christi sein wollen, und also sich an diejenigen Lehrer halten, welche eine ihren subjektiven Bedürfnissen am meisten zusagende Lehre verkündigen. Die Pauliner nämlich und Apolliner widersetzten sich nicht auf die rechte Weise den Petrinern; statt zu prüfen, ob sie mit ihnen auf demselben Grunde erbaut seien, setzten sie äusserlich dem Ansehen, welches die Petriner dem Petrus gaben, das Ansehen des Paulus oder des Apollos entgegen. Dem traten in der genannten Weise die Anhänger der Petriner entgegen, welche zur Gemeinde gehörten. — Soweit Hr. Becker. Ref. begnügt sich, wenige Bemerkungen beizufügen. Es fällt in die Augen, dass sich bei der hier entwickelten Hypothese nicht vier, sondern blos drei Partheien ergeben — gegen die Voraussetzung, von der sie ausgeht (S. 1). Diess ist auch Hrn. B. selbst nicht entgangen; er sucht jedoch S. 47 einem hierauf gerichteten Vorwurf im Voraus zu begegnen, indem er sagt: »hiemit, dass zu den Petrinern nur fremde Lehrer und keine eigentlichen Gemeindeglieder gehörten, scheint sogleich 1 Kor. 1, 12. in Widerspruch zu sein, wo Paulus auch die Petriner zur korinthischen Gemeinde rechnet; dieser Widerspruch ist jedoch nur scheinbar, denn wir sahen schon oben (S. 32), dass es gleich am Eingang des Briefs die Absicht des Apostels war, die enge Abgeschlossenheit der korinth. Gemeinde zu beseitigen. Darum zählt er die Petriner hier den Lesern seines Briefs zu, und diess konnte er um so mehr thun, da sich nur im Gegensatz gegen

die Petriner die anderen Partheien gebildet hatten. Diess hindert ihn aber nicht, im weiteren Verlaufe des Briefs sie zurücktreten zu lassen« u. s. f. Ref. kann sich indessen nicht überzeugen, dass hiemit der genannte Widerspruch gelöst sei. Durchgängig behandelt Paulus die in Korinth aufgetretenen judaistischen Lehrer als fremde; nirgends redet er so von ihnen, als ob er sie auch nur im weiteren Sinne zu der dortigen Gemeinde gezählt hätte: und I, 1, 10—12 sollte er sie unter die angeredeten *ἀδελφοί* subsumirt, sie, die er 4, 15 als *παιδαγωγοὶ* der Korinthier bezeichnet und mit sich als dem *πατήρ* derselben in Parallele stellt, sollte er hier als eine der Partheien selbst angeführt haben, in welche die korinthische Gemeinde (*ἕκαςος ὑμῶν λέγει κ. τ. λ.*) zerfallen sei? Wenn Etwas in unserer Frage feststeht, so ist es diess, dass diejenigen, die sich zu Petrus bekannten, unter den korinthischen Christen selbst zu suchen sind, und wenn der Verf. daran Anstoss nimmt, dass die von anderwärtigen Petrinern für ihre Ansichten gewonnenen Korinthier sich ebenfalls Petriner genannt haben sollen, so sind seine diessfallsigen Einwendungen geradezu lächerlich. »Sie waren ja von Paulus und Apollos zur christlichen Gemeinde berufen und nicht von Petrus; sie hatten ja Petrus nicht einmal gesehen, wie sollten sie nur darauf gekommen sein, sich nach ihm zu nennen? Eher hätten sie sich Schüler der Petriner, als des Petrus nennen sollen!« (S. 46.) Was würde man von einem Menschen sagen, der einen Hegelianer also anredete: »Wie kommen Sie dazu, sich nach Hegel zu nennen? Sie sind ja früher Schellingianer gewesen, und haben Hegel nie von Angesicht zu Angesicht gesehen! Sie sind durch einen Schüler Hegel's in dessen Philosophie eingeführt worden; also sollten Sie sich eher einen Schüler des Schülers Hegel's, als einen Schüler Hegel's nennen!« — — Wenn sich nun aber die Sache so verhält, wie vorhin gesagt worden ist, so bekommt der Verf. nicht allein blos drei Partheien, statt der erforderlichen vier; sondern es treten auch die Petriner gerade in die Stelle ein, welche den Christinern reservirt war, so dass diese bei der Rollenvertheilung, wie weiland der Poët bei der Theilung der Erde, leer ausgehen. So erhalten wir dann ein ganz anderes Ergebniss der Untersuchung, als das vom Verf. ausgesprochene und gewollte, nämlich diess, dass sich auf den Grund der vorliegenden Daten für die Christiner kein eigener Ort innerhalb der korinthischen Partheiungen ausfindig machen lässt, indem die Züge, welche die Briefe zu einer bestimmteren Zeichnung derselben darzubieten scheinen, immer wieder mit den Merkmalen zusammenfliessen, welche die Petriner charakterisiren. Zu diesem negativen Resultat sich zu bekennen, nimmt nun auch Ref. keinen Anstand.

Was noch die Art und Weise betrifft, wie Hr. B. die Differenz

zwischen den Paulinern und Apolloniern bestimmt hat, so kann auch diese nicht befriedigen Schon desswegen nicht, weil es schwer sein möchte, das ihnen von dem Vf. zugeschriebene Gemeinsame, eine verkehrte, weil auf die blosse Autorität der Lehrer sich berufende Opposition gegen die Petriner und ihre Anhänger, mit demjenigen zusammenzudenken, was als das Eigenthümliche der Apollonier im Unterschiede von den Paulinern angegeben wird, dass jene auf die Vorstellungen ihrer Gegner eingegangen seien, und dieselben durch Gründe der Vernunft und der Schrift zu widerlegen gesucht haben. Ueberdiess aber bleiben so die I, 1, 17—3, 4. gegebenen Erörterungen, die sich doch vermöge des ganzen Zusammenhangs nothwendig auf das Partheiwesen beziehen müssen und gerade bei des Vf.'s Ansicht über dasselbe nur auf einen von den Apolloniern ausgehenden Vorwurf gegen den Apostel beziehen können, unberücksichtigt und unerklärt. Immer wird sich die Annahme als die wahrscheinlichste empfehlen, dass die dem Apollos eigene ausgedehnte Anwendung der γνῶσις oder allegorischen Schrifterklärung die schlichte Predigt des Apostels bei manchen Korinthiern verdunkelte, die wir uns übrigens desshalb als philosophisch gebildet zu denken durchaus keine Ursache hätten. Paulus sah sich dadurch veranlasst, seine in Korinth angewandte einfachere Lehrweise — nicht im Gegensatze zu Apollos, sondern gegenüber von der einseitigen Verehrung der »Weisheit« zu vertheidigen, von welcher jene Bevorzugung zeugte. Nun erst, nachdem er sein Ansehen als Lehrer neben Apollos gesichert hat, geht er auf die Bekämpfung des Partheiwesens überhaupt über, indem er auseinandersetzt, dass sie beide, wie überhaupt alle christlichen Lehrer, nichts weiter als Diener seien, wesshalb ihre Namen nicht zu Partheinamen erhoben werden dürfen. —

Heberle.

Die Bibel als ein Menschenwerk betrachtet. Von Claudius. Par. u. Lpz. 1841. 204 S. 12o. 1 fl. 3 kr.

In populärer, mitunter nur allzuklarer Darstellung giebt diese Schrift eine Geschichte der Bibel, d. h. ihres Gebrauchs, ihrer Uebersetzungen, ihrer Auslegung, ihres Textes, und der Ansichten über ihren Ursprung; das letzte Resultat aber —, mehr angedeutet, als bestimmt ausgesprochen — ist eben das, welches der Titel anzeigt, dass auch die Bibel als Menschenwerk zu betrachten sei. Das Material zu dieser Darstellung ist nicht ohne Fleiss gesammelt, aber etwas ungleichmässig verarbeitet; die gelungensten Parthieen sind die Ausführungen über die Geschichte des Bibelgebrauchs und der Uebersetzungen; diese sind wirklich recht brauch-

bar; wogegen andere Abschnitte, namentlich gegen das Ende hin, Spuren der Flüchtigkeit an sich tragen. Dass sich über die ursprüngliche Bildung des Kanon und die Entstehung seiner einzelnen Theile nichts findet, ist ein bedeutender Mangel; es sollten hier wenigstens die allgemeinen Resultate der gegenwärtigen Einleitungswissenschaft zusammengefasst sein. Freilich hätte sich dann aber der Vf. mehr, als er thut, auf die neuere deutsche Theologie einlassen müssen. Wollte endlich die Aufgabe der Schrift vollständig gelöst werden, so war eine dogmatische Untersuchung des Inspirationsbegriffs nicht zu umgehen.

Die Vertheidigung des Christenthums. Mit Rücksicht auf Strauss und die geistesverwandte Richtung. Von Ferd. Florens Fleck, Dr. und Prof. der Theol. u. s. w. Lpz. 1842. XX u. 298 S. 2 fl. 40 kr.

„Es ist eine eigenthümliche Beschränktheit, wenn man nicht wahrnimmt, dass fast jeder Gegenstand zwei Seiten hat." Diese Worte der Vorr. S. XVII könnten für sich allein hinreichen, die vorliegende Schrift zu charakterisiren. Es giebt in der ganzen Welt keinen trivialeren Satz, als den, dass jedes Ding zwei Seiten habe — die eigentliche Quintessenz der Weisheit, mit der der Philister (man erlaube mir diesen Ausdruck) in allen Gebieten sich der Entschiedenheit und Schärfe zu entledigen weiss, den goldnen Spruch, in dessen absolute Unbestimmtheit sich der *aurea mediocritas* die Resultate jeder Discussion auflösen. Und eben diese nichtssagendste aller Wahrheiten erhebt der Vf. zu seinem Motto und ist dabei überdiess noch so unerträglich billig und bescheiden, dass er sogar dieses Allergewisseste ganz bestimmt zu versichern nicht die Kühnheit hat, sondern nur die Behauptung wagt er, fast jeder Gegenstand habe zwei Seiten — versteht sich — man kann ja doch nicht wissen, vielleicht entdeckt irgend Jemand noch einen, der nur Eine hat. Diese Unentschiedenheit und Unschlüssigkeit, dieser ganz unglaubliche Mangel an festem Auftreten ist überhaupt für die vorliegende Schrift bezeichnend. „Das Natürliche, Wahrscheinliche, Gemässigte," (S. XIII.) ist der Wahlspruch des Hrn. Vf.'s. „Welcher Besonnene"—klagt er S. XVI. — „kann es billigen, wenn man das Kind mit dem Bade ausschüttet?" Und er giebt durch seine ganze Ausführung, wie hier schon durch den gesperrten Druck, zu erkennen, dass er damit keine geringe Weisheit ausgesprochen zu haben sich bewusst ist. Er selbst, um das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten, lässt es in der Regel ganz ungewaschen; über eine Menge der wichtigsten Fragen sucht man bei ihm vergebens eine Entscheidung, und wo er eine giebt,

da getraut er sich doch selten, sie kategorisch auszusprechen; das Dürfte, Möchte, Könnte vielleicht, und wie die Hülfswörter alle heissen, bildet seine Hauptstärke; statt dogmatischer Bestimmung erzählt er uns lieber: „nicht Wenige sind der Meinung,“ „es scheint der Mehrzahl,“ „Gelehrte von Ansehen aus verschiedenen Facultäten haben den Vf. versichert“ (S. 7) u. dgl.; statt die Gegner in allgemein gültiger Weise zu widerlegen, pocht er (Vorr. S. XIX u. ö.) auf die „auf langen und weiten wissenschaftlichen Reisen“ gewonnene „Erfahrung,“ auf die „höhere Reife des männlichen Alters“ (Andere sind auch keine Kinder mehr), auf das unmittelbare Gefühl (S. 24. 45 ff. u. ö.); statt über die Grundlagen der religiösen Ueberzeugung bestimmt zu entscheiden, zieht er sich darauf zurück, dass es „unaussprechbare“ Dinge gebe, „für deren gründliche Bezeichnung unser Sprachvermögen nicht ausreicht,“ wie es denn überhaupt „das Angemessenste sein dürfte, nicht zu viel zu erklären und zu bestimmen;“ „denn,“ wird beigefügt, „man scheint dem Göttlichen durch ächte Demuth sogar eher etwas für die menschliche Erkenntniss Förderliches abgewinnen zu können“ (S. 76). Dass aber diese Demuth nicht die ächte ist, diess zeigt der Hochmuth, in den sie unmittelbar umschlägt; oder wie anders sollen wir es nennen, wenn der Vf. zum Schluss seines Buches erklärt: — diese Erklärung ist aber nicht die einzige der Art — hiemit sei „die schwierige Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte beendiget, hinreichend für den, welcher einem begründeten und vermittelten Glauben nicht absichtlich seinen Sinn verschliesst“ u. s. w. Vergleicht man diese Anmassung einzelner Aeusserungen mit der unmännlichen Schwäche im Tone des Ganzen, so wird sie zunächst zwar einen widrigen, weiter aber auch einen komischen Contrast hervorzubringen nicht verfehlen, und dass uns dieser Contrast nicht entgehe, dafür sorgt der Hr. Vf. selbst durch Sätze, in denen er beide Seiten unmittelbar zusammenbringt, wie z. B. S. 208 in der Anmerkung: „Antistrauss (Kratander) bemerkt vielleicht nicht mit Unrecht, es fehle an gutem Willen.“ „Wir unsererseits meinen das unmassgeblich auch, wollen es aber nicht nach dem abgenutzten Kunstgriffe den Gegnern in's Gewissen schieben.“ Und warum nicht, wenn der Vf. diese Behauptung doch theilt, und ausspricht? Wie soll man es noch angreifen, Jemand seine Ansicht in's Gewissen zu schieben, als dass man sagt, es fehle ihm an gutem Willen? Wozu diese „vielleicht“ und „unmassgeblich,“ wozu dieses vornehme Herabsehen auf den „abgenutzten Kunstgriff,“ wenn man doch in demselben Augenblick selbst von ihm Gebrauch macht?

Der Hr Vf. will in seiner Schrift dasjenige, was er für das wahre

Christenthum hält, gegen die Einwürfe der neuesten Kritik, vorzugsweise der Strauss'schen rechtfertigen. Er hespricht zu dem Ende zuerst S. 1 — 67 in neun Kapp. den theologischen und philosophischen Standpunkt der Gegenwart überhaupt, Pantheismus und Theismus, Lessing, Göthe, Schleiermacher u. s. w.; weiter S. 68 - 79 die Persönlichkeit Gottes, S. 79 — 107 die Perfectibilität des Christenthums, S. 108 — 123 187 — 204 die Christologie, S. 123 — 187 Wunder und Weissagungen, S. 204 — 298 die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte im Ganzen und einzelner Abschnitte daraus — überhaupt also eine Reihe der wichtigsten Zeitfragen. Wer nun eine solche Aufgabe zu lösen unternimmt, von dem werden wir doch wohl vor Allem verlangen müssen, dass er von dem Gegner, den er hekämpfen will, sich eine richtige Anschauung zu verschaffen suche. Wie steht es nun aber mit der des Hrn. Vf.'s? Kurz gesagt, sehr schlecht. Das Bild, welches hier von der Hegel'schen Philosophie und Strauss'schen Kritik entworfen wird, ist von der Art, dass gewiss kein Sachkundiger diese Erscheinungen darin wiedererkennen wird. In philosophischer Sprache ist der Vf. so wenig bewandert, dass er selbst den ganz einfachen Satz, dass die Idee wesentlich Process sei, und seine klare Ausführung bei Hegel Enc. §.163 für einen unverständlichen „Jargon" hält. Er selbst giebt von dem Worte Process unter Anderem die scharfsinnige Beschreibung (S. 7), dieses Wort *[Sic!]* »sei im höheren Sinne ein physischer oder denkender Vorgang.« Dass nach dieser Definition der Satz: die Idee ist Process, »das Geheimniss der Entwicklung« u. s. w. »nicht nach seinen Gesetzen und letzten Gründen, am Wenigsten immer befriedigend, nachweise,« darüber ist Ref. mit dem Hrn. Vf. vollkommen einverstanden. Diese Eine Probe wird nun auch Weiteres begreiflich machen. Wenn die Philosophie seit Fichte und Schelling von einer ursprünglichen Identität des Denkens mit dem Sein redet, so verkehrt sich diess dem Hrn. Vf. (S. 5) in die Zumuthung, »dass die ursprüngliche Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt nichts gelten solle,« eine Zumuthung, gegen die er auf wahrhaft belustigende Weise das Zeugniss »gereifter, vielerfahrener, im Leben einheimischer Männer« aufruft. Wenn Hegel, ebenso wie sein Vorgänger, eine Immanenz Gottes in der Welt lehrt, so wird dieser Satz unter den ungeschickten Händen des Hrn. Vf.'s, so oft und deutlich auch Hegel selbst seine wahre Meinung auseinandergesetzt hat, zu der Behauptung (S. 70): »die Welt ist jenen Denkern Gott, der Mensch folgerichtig als ein Theil der Welt auch ein Theil Gottes.« Dass von Niemand gründlicher, als gerade von Hegel, die Unanwendbarkeit dieser Kategorieen auf absolute Verhältnisse nachgewiesen worden ist, dass überhaupt zwischen dem Ver-

hältniss von Idee und Erscheinung und dem Verhältniss von Theil und Ganzem ein Unterschied ist, darüber wussten wohl dem Hrn. Vf. die »Gelehrten von Ansehen aus verschiedenen Facultäten,« die er befragt hat, nichts mitzutheilen. Weiter, wenn Strauss die spekulative Bedeutung der Christologie auf die Anschauung der Idee in der Person Christi zurückführt, so weiss sich der Hr. Vf. so wenig auf den Standpunkt des Gegners zu versetzen, dass sich ihm für die Behauptung des letztern (vgl. S. 108 ff. 121) immer wieder die Vorstellung unterschiebt, als ob es Strauss um die Nachweisung der Identität dieser Idee mit dem neutestamentlichen Christus zu thun wäre — eine Vorstellung, bei der dann freilich die Verwunderung über seine Inconsequenz, und der Tadel, dass sich »die Spekulativen grössere Freiheiten herausnehmen, als sich der gewissenhafte Exeget gestatten kann,« sehr erklärlich wird. Auch die Strauss'sche Ansicht vom historischen Christus hat übrigens der Hr. Vf. gänzlich missverstanden. Wie so viele Andere, so redet auch er (S. 195 ff. 220 f. u. ö.), als ob der Kritiker alles Ausserordentliche in der Persönlichkeit Christi läugnete. Dass ihm dieses nie in den Sinn gekommen sei, dass er theils nur das Aussenwerk einzelner Erzählungen, theils nur die von der Kirche behauptete übermenschliche Natur Jesu angreifen wolle, um ihn dafür als eine wahrhaft menschliche Grösse zu begreifen, diess hat Strauss selbst schon so oft und klar ausgesprochen, dass Ref. wirklich nicht weiss, was er zu diesem fortgesetzten Ignoriren der bekanntesten Erklärungen sagen soll, um so mehr, da der Hr. Vf. mit seiner rationalistischen Christologie eine ungleich weniger würdige Ansicht von Jesus übrig lässt. Aehnliche Missverständnisse liessen sich noch an vielen Punkten nachweisen. Am Weitesten gehen jedoch in dieser Beziehung die Aeusserungen des Hrn. Vf.'s über die moralische Seite der spekulativen Philosophie z. B. S. 52 ff. Dass in dieser Philosophie von keinem Unterschied des Guten und Bösen, ja auch nur des Sinnlichen und Uebersinnlichen, von keiner sittlichen und rechtlichen Zurechnung, von keiner Freiheit, keiner Tugend, keiner Begeisterung, keinem Handeln nach persönlicher Ueberzeugung die Rede sein könne, diese und ähnliche von dem Vf. unzähligemale wiederholte Behauptungen scheinen ihm so sehr für evidente Wahrheiten zu gelten, dass er auch nur das Mindeste zu ihrem Beweis beizubringen unnöthig gefunden hat. Dabei ist er allerdings so billig, und es gereicht diess seiner Gesinnung zur Ehre, zwischen dem persönlichen Charakter seiner Gegner und dem des Systems zu unterscheiden. Aber statt nun zu bedenken, dass die guten sittlichen Früchte, welche er manchen Anhängern der Spekulation zugesteht, mit dieser doch auch in irgend einem Zusammenhang stehen müssen, statt sich durch diese Bemerkung zu

einer Prüfung von Vorurtheilen veranlasst zu finden, die kaum der alleroberflächlichsten Kenntnissnahme von der Hegel'schen Philosophie zu verzeihen sind: statt dessen hat er sich mit seinem vermeintlichen Funde auf eine Weise breit gemacht, die sich nur durch die vollkommene Unwissenheit entschuldigen lässt, in der er sich über diesen Punkt zu befinden scheint. — Als bezeichnend für ihn will ich nur noch Eine Aeusserung herausheben. »Es ist schwer zu begreifen«, sagt er S. 52, »dass Prediger Hegelianer sein wollen, wie z. B. Märklin, Vf. der Gesch. d. Piet.« Ich will nun nicht weiter davon reden, dass 1) Märklin keine Geschichte, sondern eine allgemein dogmatische Darstellung des Pietismus geschrieben hat; dass eben dieser Gelehrte 2) längst nicht mehr Prediger ist, und eben durch seine theologische Ueberzeugung sich veranlasst sah, das Predigtamt zu verlassen: das Verkehrteste an dieser Aeusserung liegt in der seltsamen Stellung, die hier dem Prediger zum Hegelianer gegeben wird. Das Aeusserliche des Amtes ist hier das Erste, zum Voraus feststehende; die wissenschaftliche Ansicht soll durch das Verhältniss zum Amte, durch die Willkühr des Subjekts bestimmt sein. Und der Hr. Vf. hat so wenig Bewusstsein über das, was er sagt, dass er diese Aeusserung als Anmerkung zu einer Stelle giebt, worin er der Spekulation vorwirft, dass bei ihr kein Handeln nach unabhängiger persönlicher Ueberzeugung möglich sei!

Nach dem Bisherigen wird es Niemand befremden, wenn Ref. auch über die kritischen und dogmatischen Ausführungen des Hrn. Vf.'s nur das Urtheil zu fällen weiss, dass sie eine unklare Mischung supranaturalistischer und rationalistischer Elemente, doch mit Ueberwiegen der letzteren, darstellen, die ebenso durch den inneren Widerspruch ihrer Bestandtheile, wie durch den weitgehenden Mangel an allem philosophischen Grund und Boden, durch die ungewöhnliche Gewöhnlichkeit der Ausführung und der Resultate, die vorliegende Schrift als ein sehr mittelmässiges Produkt erscheinen lässt. Der Belege für diese Behauptung, so weit sie nicht schon im Obigen liegen, liesse sich eine grosse Menge beidringen; aber es ist ein zu unfruchtbares Geschäft, sich in dieser Masse des Verkehrten und Unbedeutenden herumzutreiben; ich will daher nur noch Ein Beispiel anführen. Wenn irgend eine Frage zu gründlicher Untersuchung aufforderte, so war es doch gewiss die über die Persönlichkeit Gottes. Der Hr. Vf. hat ihr auch S. 68 — 79, freilich einen kleinen Raum, gewidmet. Was sind nun aber seine Resultate? Um für's Erste die Einwürfe gegen die Persönlichkeit Gottes zu widerlegen, wird S. 71 die Sache so dargestellt, als handelte es sich hiebei um die Annahme eines Absoluten im Allgemeinen, woran doch Niemand zweifelt. Was sodann zweitens den positiven Beweis für

jene Vorstellung betrifft, so besteht dieser einzig und allein in dem Satze, zu derselben »nöthige das Selbstbewusstsein im Menschen, welches unmittelbare Gewissheit habe,« (S. 75) oder, wie diess der Hr. Vf. auch ausdrückt (S. 71): »der Theist beruhigt sich über diese Folgerung durch unabweisliche, ursprüngliche Denknormen, sie erscheint ihm begründet.« Weil es aber drittens die vermittelnde Tendenz der vorliegenden Schrift mit sich bringt, nie etwas klar und bestimmt auszusprechen, so wird nun doch noch (S. 73) Wort und Begriff der Persönlichkeit Gottes aufgegeben, und nur noch »die Existenz einer über die Welt erhabenen Grundursache« behauptet. Dass damit keinem von beiden Theilen geholfen ist, davon hat der Hr. Vf. keine Ahnung, im Gegentheil, es scheint ihm, von seinem neuen, höheren Standpunkte aus, weil es auf das Wort Person gar nicht ankomme, »die ganze Hitze des Kampfes gegen einen persönlichen Gott nutzlos und illusorisch« (S. 74). Fragen wir nun aber weiter nach der Beschaffenheit jener Grundursache, so erfahren wir zu unserer grössten Ueberraschung, dass wir sie uns als Wesen zu denken haben. »Uralt und treffend zugleich,« rühmt der Hr. Vf. S. 74 mit der heitersten Behaglichkeit, »ist der Ausdruck Wesen *(numen)*, schon desshalb, weil er etwas Geheimnissvolles involvirt, welches doch Niemand im Göttlichen verkennen oder läugnen wird. Er ist ferner bescheiden, gesund, lässt dem Nachdenken freien Raum« — ja wohl, leeren Raum genug, um alle Vorstellungen von göttlichen und weltlichen Dingen, von der Substanz Spinoza's und dem absoluten Geiste bis zur heiligen Kuh und der ägyptischen Katze darin unterzubringen. Nachher sagt uns der Hr. Verf. freilich wieder, dass es so nicht gemeint sei, »die Vorstellung der höchsten Intelligenz, Kraft und Realität sei bei jener Benennung nicht ausgeschlossen.« Aber wozu dann diese vagste Benennung, die sich auftreiben liess, und wie kann der Hr. Vf. S. 74 Gott eine Intelligenz nennen, nachdem er kaum erst S. 73 seinem Gegner zugestanden hatte, das Wort Persönlichkeit im Sinne der »intelligenten Selbstbestimmung« müsse man freilich »zur Bezeichnung der Gottheit aufgeben«?

Das philosophische Problem der Gegenwart. Sendschreiben an J. H. Fichte von Chr. H. Weisse. Lpz. 1842. 388 S. 3 fl.

Einige Sätze Fichte's in der neuen Ausgabe der »Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie« geben dem Hrn. Verf. Gelegenheit, sein philosophisches Glaubensbekenntniss in verbesserter Auflage abzulegen. Da sich Fichte in jener Schrift mit der neusten Entwicklung

der Schelling'schen Philosophie nicht einverstanden erklärte, so übernahm es Weisse, Schelling gegen die ihm gemachten Vorwürfe zu rechtfertigen. Zwar will auch er durchaus nicht »die Verpflichtung auf sich genommen haben, alles Weitere, was wir von Schelling zu erwarten haben, zu dem Seinigen zu machen, oder das, was er bisher gegeben habe und ferner zu geben gedenke, danach zu modificiren« (S. 91); ja er kann es sich nicht verbergen, dass er sich »von der Richtung entferne, die Schelling gegenwärtig eingeschlagen zu haben scheint« (S. 107). Dennoch ist im Grunde der Zweck dieser 18 Sendschreiben kein anderer, als auf der Basis des neuen Schelling'schen Systems der Freiheit »das philosophische Problem der Gegenwart«, d. h. den Begriff der Persönlichkeit Gottes und was sich an und um denselben reihen lässt, zu entwickeln.

Nachdem in dem ersten Sendschreiben Veranlassung und Gegenstand der Schrift angegeben worden, werden in den folgenden die Stellung Schelling's zu J. G. Fichte, das Verhältniss der verschiedenen Perioden der Schelling'schen Philosophie, besonders der 2ten und 3ten oder des Identitätssystems und des Systems der Freiheit und sodann der Begriff Gottes im Sinne des letztern Systems weitläufig auseinandergesetzt. Das Wesentliche dieser Entwicklung besteht darin, dass nicht bloss »ein Unterschied anerkannt wird zwischen der selbstschöpferischen und weltschöpferischen Thätigkeit Gottes«, sondern auch »die schöpferische Willensthätigkeit, durch welche Gott selbst wird«, »die Genesis des persönlichen Gottes als das Resultat eines theogonischen Processes« gefasst wird. Dieser Process ist »als eine Differenzirung des lebendigen Willens in sich selbst, als ein Auseinandergehen desselben in einen bewusstlosen und einen selbstbewussten Willen, die doch, weil sie in der Wurzel Eins sind, zu einer neuen Vereinigung und Wechseldurchdringung wieder zusammengehen, zu begreifen« (S. 85. 87). Die Möglichkeit dieser Differenzirung beruht auf dem »Satz von der Duplicität der Principien in Gott«. Es sind nämlich zwei actuale Principien in Gott zu unterscheiden, »das Princip des Prius, des Allgemeinen, Nothwendigen, Negativen einerseits, das Princip des Positiven, des Freien oder des Willens anderseits« (S. 85). »Wollen wir uns rühmen, Schellings wahre Meinung gefasst zu haben, so müssen wir uns entschliessen, dasjenige in Gott, worin wirklich die gleiche Möglichkeit des Schaffens und des Nichtschaffens, d. h. des Seins und des Nichtseins als Gott, gesetzt ist, als das für sich Vernunftlose, Unpersönliche, kurz als jenes „„blosse Seiende““ oder „„absolute Prius““ zu denken, welches er uns selbst deutlich genug als das der Entscheidung, durch welche Gott erst wahrhaft Gott wird, Vorangehende bezeichnet hat.« (S. 77 f.)

Mit dem 6ten Sendschreiben geht der Verf. auf Hegel über und bespricht den Hegel'schen Begriff des Absoluten, besonders der Persönlichkeit Gottes. Die Hauptsache reducirt sich auf den bekannten »Vorwurf des Hypostasirens der Kategorieen zum Subjekt einer Denkbewegung, deren Objekt sie in Wahrheit nur sind« (S. 104), oder wie es S. 106 heisst: »Hegel wollte in seiner »»logischen Idee«« ein schlechthin positives Prius geben, aber er hat nur ein negatives gegeben, weil nur ein negatives das wahre, das eigentliche Prius ist«; — kurz, Hegel habe die negative blos formale Natur des Logischen nicht erkannt, und darum sei auch seine absolute Idee nicht das »freie Absolute«, d. h. »das aus der ihm inwohnenden Voraussetzung eines negativen Prius, eines schlechthin Nothwendigen, nicht nicht zu Denkenden, sich selbst zum Dasein Bestimmende.« Hegel's Definition des Absoluten, dass es der Geist ist, sage zwar Eines und Dasselbe, nur dass Hegel das richtige Verständniss nicht hatte und, zufolge seines Standpunktes, nicht haben konnte (S. 120). Da nun das Hegel'sche System keine andere Gottheit kennt, als die absolute Idee der Logik, so liegt am Tage, dass auf diesen logischen Gott das Prädikat der Persönlichkeit keine Anwendung leidet. Nicht Persönlichkeit, sondern Subjektivität ist die Grundbestimmung, durch welche sich der spekulative Begriff Gottes von dem Spinozischen Substanzbegriff unterscheidet (S. 138 f.); dagegen die in der Schule Hegels so beliebt gewordene Uebertragung des Prädikats der Persönlichkeit auf den Begriff der Gottheit beruht »auf derselben Herabziehung des Hegel'schen Begriffs der Wahrheit zur Vorstellung des natürlichen Verstandes von der Wirklichkeit, auf welcher dasjenige beruht, was man den Pantheismus der Schule nennt. Was nämlich in der Schule die Persönlichkeit Gottes genannt worden ist, das ist nicht jene von Hegel behauptete und begrifflich durchgeführte logische Subjektivität des Wahren als solchen, sondern es ist die Art und Weise, wie diese logische Subjektivität im Elemente des zeitlich-räumlichen Daseins zur Erscheinung kommt« (S. 140). Mit dieser »Auflockerung der alten Strenge« hat der Meister selbst den Anfang gemacht, besonders in seinen religionsphilosophischen Vorlesungen. Die vollendete Verflachung dieser Lehre ist erst neuerlich durch Strauss (der sich zu Hegel ungefähr, wie Krug zu Kant verhält) zu Stande gebracht durch die Vorstellung einer sogenannten »Allpersönlichkeit« (S. 141).

Das 9te und 10te Sendschreiben handelt von den Beweisen für das Dasein Gottes, hauptsächlich von dem ontologischen. Wir erfahren, dass das, was in dem wahren Systeme an die Stelle der Logik Hegels treten soll, nämlich die Wissenschaft des Prius, von Fichte Ontologie, von Weisse Metaphysik genannt, unter den Gesichtspunkt eines ontologischen

Beweises für das Dasein Gottes einzureihen ist (S. 158). »Der Sinn des ontologischen Beweises besteht wesentlich darin, dass das Sein der reinen Denkbestimmungen als solcher unmittelbar, ohne irgend welche Voraussetzung eines anderswoher Gegebenen, als das eigene Sein des göttlichen Prius begriffen wird. Er besteht darin, dass in diesen Denkbestimmungen selbst das Moment der Existenz aufgefunden wird« (S. 160). Denn »auch das Negative des Prius ist; es ist da, es existirt, eben weil es ist, weil sein Sein, durch seine eigene innere Nothwendigkeit, sich zum Dasein, zur Existenz fortbestimmt« (S. 173). Zur weitern Ausführung werden S. 177 ff. die Begriffe: Raum und Zeit, in die Untersuchung hereingezogen; Hegel wird vorgeworfen, dass er die Abtrennung der »Anschauungsformen« von den »Kategorieen« bestehen liess, wie er sie vorfand, Raum und Zeit als Formen der Aeusserlichkeit oder des Aussersichseins der Idee fasste; Fichte gegenüber wird bezweifelt, dass es gelingen werde, dieselben im Zusammenhange der Realphilosophie aus der wirklichen oder realen d. h. empirisch vorgefundenen Specifikation des Gehaltes herzuleiten; dagegen wird behauptet, dass Raum und Zeit rein ontologische Kategorieen seien und mit feiner Benützung der Anekdote von J. G. Fichte, dass er eines Tages angeschlagen habe: »ich kann heute nicht lesen, weil ich die Konstruktion der nächsten Sätze noch nicht gefunden habe,« wird von dem Hrn. Vf. das Bewusstsein ausgesprochen, dass ihm die metaphysische Ableitung des Raum- und Zeitbegriffs zwar noch nicht vollständig gelungen sei, aber doch durchaus nur auf dem von ihm eingeschlagenen Wege, und schlechterdings auf keinem andern gelingen könne (S. 184). Somit gestaltet sich die Bedeutung des ontologischen Beweises nun dahin: »das Prius ist, es existirt, auch unabhängig von dem Posterius, durch das es sich erfüllen soll, heisst nichts anderes, als, das Moment, welches an allem Realen die Form, den metaphysischen Begriff der Existenz ausmacht, die Räumlichkeit und Zeitlichkeit, ist dem Prius nicht äusserlich, sondern es bildet, in Gestalt eines reinen, metaphysischen Begriffs, als die leere Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, selbst eine Inhaltsbestimmung, und zwar eine durchgreifende, die Gestaltung des Prius in ihrer Totalität bedingende Inhaltsbestimmung desselben. Es darf kühn behauptet werden, dass nur dieser Gedanke aller ontologischen Beweisführung für das Dasein Gottes als eigentliche Wahrheit derselben im Hintergrund liegt« (S. 188 f.). — Es folgen S. 209 ff. Andeutungen über die Reihenfolge der einzelnen philosophischen Wissenschaften im System der Freiheit, aus denen wenigstens so viel erhellt, dass der Anfangspunkt die Metaphysik ist als reine Vernunftwissenschaft, als Wissenschaft des absoluten Prius, was Schelling die negative Philosophie genannt hat, den

Schlusspunkt die spekulative Theologie bildet, und dass die zwischen diesen in der Mitte liegenden Wissenschaften auf entsprechende Weise in die Stellung des kosmologischen und teleologischen Beweises eintreten, wie die Metaphysik in die Stellung des ontologischen; endlich dass die der spekulativen Theologie zunächst liegende Wissenschaft die Aesthetik ist.

Nun endlich S. 214 treten wir dem philosophischen Problem der Gegenwart, dem Begriff des wirklichen, des lebendigen und persönlichen Gottes näher. »Der Begriff Gottes, des lebendigen, persönlichen, entsteht mir wissenschaftlich, dialektisch, aus diesen zwei Faktoren, der ontologischen Selbstgewissheit der Idee und der Anschauung und Erfahrung des in der Wirklichkeit sich manifestirenden Gottes. Wie des ersten Faktors zur Unterscheidung des überweltlichen, göttlichen Seins von dem Sein der innerweltlichen Offenbarungsthatsachen, so bedarf ich des letzteren zur Ergänzung, zur Ausfüllung der leeren ontologischen Möglichkeit durch einen Inhalt, der mir erst den Begriff eines wirklichen Gottes giebt, eines Gottes, der ist und existirt. Beide Momente gehören gleich wesentlich zum Begriffe des persönlichen Gottes.« »Das ontologisch Absolute, für sich betrachtet, kann Gott sein; aber es könnte, ohne sich darum selbst zu widersprechen — denn es ist ja eben die Freiheit, die Möglichkeit des Seins und des Nichtseins, des So- und des Andersseins — auch nicht Gott sein.« »Das Prius wäre nicht, was es ist, wäre nicht die absolute Freiheit, wenn nur eine Weise seiner Verwirklichung möglich wäre; oder mit andern Worten, Gott wäre nicht Gott, wenn er, um überhaupt zu sein, nothwendigerweise Gott sein müsste. Der Gott, der so gewiss sein muss, so gewiss überhaupt irgend Etwas und nicht Nichts ist, dieser Gott ist ein seiner näheren, realphilosophischen und ethischen Beschaffenheit nach so unbestimmter, dass er, — so kann man es kühn zwar, aber bezeichnend ausdrücken — auch wohl der Teufel sein könnte.« Dass er aber nicht der Teufel, sondern Gott ist, »das wissen wir aus der Offenbarung dieses Gottes innerhalb der Welt, innerhalb der empirischen, konkreten Wirklichkeit« (S. 214 ff.). An die Unterscheidung Schellings zwischen Ungrund, Grund in Gott und existirendem Gott anknüpfend erklärt der Hr. Vf., dass das erste dieser Momente »durchaus dem ontologischen oder metaphysischen Gottesbegriffe entspricht«, das 2te »nichts anderes ist, als das Resultat der realphilosophischen Prämissen der philosophischen Theologie, als, mit andern Worten, der in den Begriff der Gottheit dialektisch eingehende Weltbegriff«, das »Weltwerden in Gott, der ewige Werdeprocess eines ideal-realen Universums« (S. 219. 221); das 3te Moment fällt mit dem Trinitätsbegriff zusammen.

Im 13ten Sendschreiben wird der Lehre von der Ewigkeit der Weltschöpfung das Prädikat der Wissenschaftlichkeit und Christlichkeit abgesprochen und zur Begründung des philosophischen Theismus zunächst die Ueberwindung des »Pantheismus, der aus der Hypostasirung metaphysischer Kategorieen, aus der hypostatischen Uebertragung der formalen Nothwendigkeit dieser Kategorieen auf ihren realen, empirisch gegebenen Inhalt hervorgeht, auf rein metaphysischem Wege, auf dem Wege des ontologischen Beweises« verlangt. Erst nach diesem Schritt könne die Frage nach dem Woher der Dinge mit wissenschaftlichem Rechte aufgeworfen werden. Die metaphysische Möglichkeit des Daseins mache jedoch an und für sich selbst keine Schwierigkeit: »als Freiheit, denn dies ist die reine metaphysische Möglichkeit, kann sie über ihr unmittelbares Dasein, über das Dasein ihrer selbst als rein negativer, formaler Nothwendigkeit hinausgehen, um mit einem realen Inhalte sich zu erfüllen; warum sollte sie, was sie zufolge ihres Begriffs kann, nicht auch wirklich in's Werk gesetzt haben?« Allein wir werden »zwischen der metaphysisch-nothwendigen Form der Dinge und ihrer wirklichen Beschaffenheit, wie sie unserer inneren und äusseren Erfahrung vorliegt, ein Missverhältniss« gewahr. Während Dualismus und Pantheismus den Knoten zerhauen, findet der Verf. die »eben so einfache als durchgreifende« Lösung des Problems mit Schelling in der Unterscheidung einer ersten und zweiten, einer ewigen und zeitlichen Schöpfung, fasst aber die erste vorweltliche Schöpfung nicht als eine rein ideale geistige, sondern schreibt derselben, da »Raum und Zeit in Gott, und damit auch alles reale Dasein Gottes als ein Raum und Zeit erfüllendes zu setzen ist,« raumzeitliche Realität zu, und beruft sich hiebei auf die biblische Engellehre und die Ansicht der Mystiker, besonders auf J. Böhme. — S. 252 wird auf die Abhängigkeit der Frage über die Persönlichkeit Gottes von dem Schöpfungsbegriff aufmerksam gemacht, was — nach Weisse — noch nie in solchem Zusammenhange verhandelt worden, noch weniger durchgeführt worden ist. Der persönliche Gott muss nothwendig zugleich ein lebendiger sein; Lebendiges ist nicht ohne innere Gegensätze, ohne ein gegenseitiges Sichnegiren, Sichaufheben dieser Gegensätze, kurz ohne inwohnende Endlichkeit; die Endlichkeit ist nicht als eine nur abstrakte, nur begriffliche, sondern als eine konkrete, in Raum und Zeit wirkliche zu erkennen. Wirklich aber ist das Endliche in Raum und Zeit nur, wiefern es ein Körperliches, ein Körper ist (S. 252—54). Und so wären wir bei der Höhe der Spekulation angelangt, welche kein Bedenken trägt, Gott unmittelbar Körperlichkeit zuzuschreiben. »Das absolute Leben, das Leben Gottes wird ganz eben so als die Macht

über die Totalität des körperlichen, raumerfüllenden oder im Raum erscheinenden Daseins sich erweisen, ganz eben so perennirend solches Dasein setzen und das Gesetzte wieder aufheben oder in sich zurücknehmen, und in diesem Processe wesentlich nur sich bejahen, wie das kreatürlich Lebendige diess in Bezug auf die besondern körperlichen Atome thut, aus denen es seine Gestalt bildet, über die es zwar nicht, wiefern sie Körper überhaupt sind, aber doch wiefern sie den Körper des Lebendigen ausmachen, sich als solche Macht erweist. Diess aber ist es, was ich als die Schöpferthätigkeit Gottes, die ewige, von seinem Wesen unzertrennliche, nicht erst aus freiem Entschluss hervorgegangene, bezeichne: diese Macht nicht nur über die bestimmte Körperlichkeit, sondern über die Körperlichkeit überhaupt, dieser unendliche Process des Setzens und Aufhebens der körperlichen Substanzen« (S. 256). Weisse erklärt ausdrücklich, Tertullian habe den Satz, dass Gott mit nichten als körperlos zu denken sei, aus der gediegensten Aneignung der Grundvoraussetzungen des Christenthums geschöpft, und behauptet, dass allein den Ideen des Platonismus und der übrigen in das Christenthum herübergenommenen Philosophie des Alterthums, nicht aber der christlichen Offenbarung als solcher, noch auch der alttestamentlichen, die Vorstellung von der angeblich reinen, d. h. körperlosen Geistigkeit Gottes angehöre (S. 234 f.).

In den Bemerkungen über die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, welche zugleich als Antwort auf den von Strauss gegen ihn geführten Angriff dienen sollen, haben wir nach den Schlussworten des 14ten Sendschreibens wichtige Entdeckungen zu erwarten. Es heisst nämlich daselbst: »möchte es mir gelingen, den Aufschluss, den ich mir bewusst bin, in dieser Lehre über die höchsten Probleme unserer und aller Philosophie gefunden zu haben, in Worten auszusprechen, die auch Anderen zum Gewinn eines solchen Aufschlusses förderlich sein könnten!« In der That aber besteht dieser Aufschluss, in welchen langgedehnte Exkurse über die biblische und scholastische, besonders Augustin'sche Trinitätslehre verwoben sind, blos darin, dass »unter der Person des göttlichen Vaters das Absolute der reinen Vernunft, das metaphysische Prius« zu verstehen sei (S. 281); ferner dass »in die zweite Hypostase dasjenige fällt, was ich oben als die ursprüngliche, mit dem Wesen Gottes identische Schöpferthätigkeit bezeichnete, und mithin auch, weil diese Schöpferthätigkeit von ihren Erzeugnissen sich nicht abtrennen lässt, die Fülle dieser Erzeugnisse, die ursprüngliche, vorweltliche Schöpfung selbst« (S. 315), was auch der schöpferische Verstand und die Phantasie Gottes genannt wird; endlich dass mit der dritten Hypostase »eine Rückkehr aus der aktualen, schöpferischen

Thätigkeit der Phantasie und des Verstandes in die ruhende Potenz des Selbstbewusstseins oder der substantiellen Vernunft gesetzt wird« (S. 324), worauf der Wille und der Charakter der Gottheit beruht.

Von der »immanenten ontologischen Dreieinigkeit« geht der Verf. über auf die »Offenbarungstrinität«, untersucht aber zuvor noch den Begriff der zweiten zeitlichen Schöpfung. Das Dogma von der Schöpfung aus Nichts wird verworfen, ohne dass dadurch der »ursprüngliche Sinn des christlichen Lehrbegriffs« alterirt werde; denn »die Engel als Diener und gleichsam Gehülfen Gottes bei dem Werke der Schöpfung vorzustellen, und auch die Gefallenen unter ihnen nicht unbethätigt an diesem Werke bleiben zu lassen, ist eine Consequenz der Engel- und Dämonenlehre, welche bereits die Schrift gezogen, die Kirchenlehre aber zu allen Zeiten mit nicht minderer Entschiedenheit festgehalten hat« (S. 339). Der Schöpfungsakt wird mit Böhme »als das Ergebniss eines inwohnenden Gegensatzes der Kräfte, der Potenzen in Gott, als ein Lebensakt der Natur in Gott eben so, wie als eine That seines freien Willens« begriffen (S. 341). In Beziehung auf die Offenbarung Gottes unterscheidet Weisse die allgemeine und als solche unvollkommene, sofern jede Creatur »auf nothwendige, immanente Weise das Wesen Gottes in der Dreiheit seiner Momente darstellt« (S. 358), und die besondere, göttliche Offenbarung im realen Wortsinn, welche »da vorhanden ist, wo jene specifische Grundeinheit der göttlichen Natur, jener Exponent der qualitativen, in Gott durch die ewige Schöpferthätigkeit seiner Phantasie und seines Verstandes, durch die er sich selber schafft, gesetzten Inhaltsbestimmungen, — kurz, wo das Moment, welches ich oben mit den biblischen Ausdrücken des göttlichen Wortes oder Logos, des *Χαρακτὴρ τῆς ὑποςάσεως* bezeichnete, Gegenstand der lebendigen Anschauung, der selbstbewussten Aneignung für vernünftige, durch ihre Vernunft auch zur Theilnahme an den übrigen substantiellen Eigenschaften der Gottheit berufene Geschöpfe ist« (S. 359). Die Offenbarung des Vaters ist »allenthalben mit der creatürlichen Vernunft zugleich, und unmittelbar in dieser gegeben« (S. 365). Die Offenbarung des Sohnes beruht auf dem Begriff der *Species* oder *Imago:* »wer diesen Begriff in seiner wahren Bedeutung fassen will, darf freilich dabei nicht an eine Ebenbildlichkeit im gewöhnlichen Wortsinn denken, an eine Verdopplung des Scheines, an ein Porträt oder Contrefey. Die Bedeutung des Bildes ist hier vielmehr diese, dass das Abgebildete ein solches Dasein nur in dem Bilde und durch das Bild erhält, dass erst in dem Bilde das Unsichtbare zum Sichtbaren wird, zum Sichtbaren nicht für das Auge des Leibes, aber für das Auge des Geistes. Es ist, exegetisch wie dogmatisch, durchaus kein Grund vorhanden, den Be-

griff dieser Ebenbildlichkeit etwa auf den menschgewordenen Logos zu beschränken« (S. 560). Ueber die Menschwerdung des Sohnes sagt Weisse, dass »das Verhältniss des geschichtlich erscheinenden Ebenbildes zu dem ewigen Logos ganz das entsprechende ist, wie bei einem creatürlichen Individuum, z. B. bei einem Künstler, das Verhältniss seines Genius zu der Art und Weise, wie dieser Genius in einem einzelnen seiner Werke zur Erscheinung, und zwar zur vollständigen, adäquaten Erscheinung kommt.« »Dass das Werk, in welchem der göttliche Logos zu seiner irdischen Erscheinung kommt, zu seiner metaphysischen Form nur die der menschlichen Persönlichkeit haben kann: darin drückt sich nicht sowohl die besondere Verschiedenheit dieses Schöpfungsactes, als vielmehr die allgemeine des göttlichen Schaffens von dem menschlichen aus.« Dass der göttliche Logos in der Gestalt nicht der menschlichen Persönlichkeit überhaupt, sondern nur Einer Persönlichkeit erschien, darin sei »nicht eine in dem Begriffe der Schöpfung überhaupt und der göttlichen Offenbarung als solcher enthaltene, sondern nur eine durch die eigenthümliche Beschaffenheit dieser irdischen Schöpfung bedingte Nothwendigkeit zu erkennen.« Endlich sei die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Logos nicht vom Sündenfall abhängig zu denken: »ist es zu glauben, dass das Geschlecht, wenn es nicht gefallen wäre, weniger sollte mit der Verwirklichung jenes vollendeten, realen Ebenbildes begnadigt worden sein?« (S. 563 f.) Von der Offenbarung des Geistes in der sichtbaren Welt heisst es S. 567: »ist der Begriff dieser Hypostase in Bezug auf die vorcreatürliche Gottheit kein anderer, als der Begriff des g ö t t l i c h e n Willens, so kann er, auf die innerweltliche Offenbarung Gottes bezogen, kein anderer sein, als der Begriff des, mit dem göttlichen wahrhaft und vollständig in Eins zusammengegangenen c r e a t ü r l i c h e n Willens.« »In der von dem Geiste des Herrn beseelten Gemeinde ist der Wille Gottes nicht etwa figürlich, nicht in äusserer Gleichheit oder Aehnlichkeit, sondern wirklich und leibhaftig« (S. 568).

Diess der neuste ausgedehnte Versuch, die Principien des »Systems der Freiheit« wissenschaftlich zu begründen und gegen die übrigen herrschenden Philosopheme zu rechtfertigen. Die Kritik, so oft sie auch bei den »kühnen« Behauptungen des Verf. sich einzumischen Veranlassung gehabt hätte, hat Ref. absichtlich zurückgehalten, zumal da es dem System bis jetzt noch immer nicht gelungen ist, über Vorrede und Einleitung hinauszukommen. Die Zeit aber wird von selbst über diesen neuen mit gnostischen und mystischen Elementen versetzten Scholasticismus richten. Ref. begnügte sich mit Uebergehung der vielen und langen »beiläufigen Erörterungen«, welche meist auf H. Weisse's frü-

here Schriften und deren Nichtbeachtung oder falsche Auffassung sich beziehen, den allgemeinen Ideengang in seinen Hauptmomenten hervorzuheben, kann sich aber nicht enthalten, zum Schluss folgende Stelle, welche dem Vertrauen des H. Verf. auf seine eigene Philosophie alle Ehre macht, beizufügen: »ich darf mit ruhiger Zuversicht dem Zeitpuncte entgegensehen, in welchem die Richtung meiner metaphysischen Forschung, in der man jetzt nur einen Abfall von der Hegelschen Speculation erblicken will, die Anerkennung und Nachfolge gefunden haben wird, die ihr, als der allein möglichen Art und Weise, die ächten Ergebnisse dieser Speculation aus den Widersprüchen, die sich mit immer steigender Gewalt aus ihrem eigenen Princip hervordrängen, auf den höheren Standpunkt hinüber zu retten, auf die Länge nicht entgehen kann« (S. 186).

Zur Kritik der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie. Schluss der öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie. Von Dr. Philipp Marheineke. Berl. 1843. VI u. 66 S. 40 kr.

Die Theol. Jahrbücher haben seiner Zeit über Schellings neues System berichtet. Auf eine Kritik desselben haben sie sich damals nicht eingelassen. Hier zu Lande ist eine solche auch wirklich ganz entbehrlich. Bei uns in der Provinz ist kein Mensch, der auf dieses System etwas hält, ausser etwa solche, die nichts davon wissen. In der »Metropole deutscher Wissenschaft« steht es freilich wohl anders; nachdem hier Schelling einmal von Amtswegen, und ehe man ein Wort von ihm gehört hatte, zum philosophischen Restaurator des Jahrhunderts erklärt worden war, so musste man sich wohl entschliessen, alles, was er auftischte, unbesehen für eine Delikatesse zu erklären. Je weniger Einer sonst von Philosophie eine Idee hatte, um so leichter konnte er sich auch diese Kost gefallen lassen; bei Anderen gieng's nicht ohne Würgen ab; indessen Bewunderung stand einmal im Programm und dienstbeflissene Journalisten säumten nicht, sich und Andere in die möglichste Ekstase hineinzusteigern. Diesem schmählichen Treiben auf's Offenste und Nachdrücklichste entgegenzutreten, mussten wohl solche, die ihm aus der Nähe zusahen, eine Aufforderung in sich finden, und die Art, wie diess die vorliegende Broschüre thut, macht dem unbeugsamen Muthe und der ungeschwächten Geisteskraft des trefflichen Hrn. Verf. alle Ehre. Die Widersprüche und Phantastereien, in die sich das Schelling'sche »freie Denken« bei jedem Schritte verwickelt, das gänzliche

Aufgeben des philosophischen Verfahrens, die schlecht versteckte Zurücknahme alles dessen, wodurch sich Sch. vor 40 Jahren seine hohe Stellung in der Geschichte der Philosophie erworben hat, das Zurücksinken auf den Standpunkt, den das populäre Bewusstsein und sein Vertheidiger, der »Hofphilosoph« Leibnitz »in dem schwächsten und langweiligsten seiner Werke« einnimmt, die Unvereinbarkeit der neuen Theorie auch mit dem kirchlichen Glauben — diese und andere Mängel des Systems werden hier mit einer Gewandtheit, Schärfe, und Energie an's Licht gestellt, die selbst den abergläubischsten Bewunderer des neuen Heils zur Besinnung bringen sollte. Von vielem Treffenden begnügen wir uns den Schluss der Schrift beizufügen. „Die grossen Verheissungen", sagt hier M., „mit denen Schelling in dieser Metropole deutscher Wissenschaft debutirte, haben sich nicht bewährt, nicht erfüllt; das Unmögliche ist von Schelling nicht geleistet worden; das menschliche Bewusstsein ist durch ihn auch nicht über seine gewöhnlichen Gränzen erweitert worden. Das neue Blatt, welches umgeschlagen worden, ist wohl vollgeschrieben, aber mit den Worten: die neue Offenbarungsphilosophie ist eine nichts erklärende, die sehnlichst gewünschten, dringend verlangten Aufschlüsse nicht gewährende. Statt die Philosophie, wie er versprochen, aus einer schwierigen Stellung herauszuführen, hat er sie vielmehr in diese erst recht hineingeführt, indem die Burg, die er gründen wollte und in der die Philosophie von nun an sicher wohnen sollte, immer noch nicht zum Vorschein gekommen ist. — Eben so wenig ist es bis jetzt vorgekommen, dass eine Philosophie jemals durch eine andere Macht als durch ihre eigene sich länger als kurze Zeit behauptet hätte. — Damit bleibt immer vereinbar und ungeläugnet, was wir von Anfang behauptet haben, dass Schelling auf dem Felde geistreicher Gedanken stets mit Ehren seinen Platz behaupten und in dieser Rücksicht viel Einzelnes, Tiefes und Wahres von ihm zu lernen sein wird. Diess sind die Nachklänge einer schönen Vergangenheit, die goldenen Streifen am Horizont der untergehenden Sonne, die niemand ohne Wehmuth wahrnehmen kann. Denn es ist allerdings ein ernstes, tragisches, kaum sonst in der ganzen Geschichte der Philosophie vorgekommenes Geschick, dass in dieser Weise ein grosser Geist von sich selbst abfällt, sich selbst ungetreu wird. Oder sollen wir etwa an diesem Ende denken, dass wir uns auch über den Anfang getäuscht hätten? Denn der Begriff des Systems ist, dass am Ende nichts anderes herauskommen kann, als was schon im Anfang lag. Welche Erwartungen waren zu gross, um nicht nach solchem Anfang berechtigt zu sein; wie sehr hatten die langen, dreissigjährigen Ferien diese Erwartungen gespannt und gesteigert und wer hat wohl mehr ein Recht zur Klage über nicht er-

füllte Erwartungen, als — nicht die, welche jetzt erst ganz von vorn anfangen, sondern die, welche mit der weitern Entwickelung der Philosophie inzwischen fortgeschritten waren, die Freunde der Hegel'schen Philosophie; ja sie allein dürfen mit Recht den Verdruss äussern, durch Schelling nicht weiter geführt, nicht über Hegel hinausgeführt zu sein. Denn wir haben uns an keinen Namen verkauft; die Wahrheit nur suchen wir und derselben Erkenntniss geht uns über Alles. Derer, die dem Zeitalter vorangehen und denen es beschieden ist, ein wahrhaft neues System der Philosophie zu gründen, können, selbst der Natur der Sache nach, nur wenige, seltene, meist nach Jahrhunderten kommende sein. Die übrigen, zumal die in den concreteren Wissenschaften lebenden, sind solche, die an den Fortschritten des Gedankens nur ihre Freude haben und theilnehmen, denen von der Seite der Philosophie nur zu denken gegeben wird und die nicht leben mögen, ohne zu denken, obgleich sie, auch zum Urtheil berechtigt, doch mehr nur auf den Genuss und Gebrauch zur Befruchtung und tiefern Begründung ihrer positiven Wissenschaft ausgehend, Neues zu produciren nicht berufen sind. Diese bilden den geistigen Kern des Volks, wie jene die Substanz dieses Kerns. An seiner Metaphysik hat ein Volk, wie das deutsche, nächst der Religion seinen edelsten Schatz und es thut recht, ihn eifersüchtig zu bewahren und zu vertheidigen; denn ihn hat es in der höchsten Freiheit und Liebe sich erworben und angeeignet. Auch an Manifestationen der Denk- und Lehrfreiheit wird es nicht fehlen, wenn gleich Schelling sich dagegen erklärt hat und glaubt, es bedürfe etwa nur eines Wortes von ihm, um dem Unheil ein Ende zu machen. Diese Zeiten sind vorüber. Der metaphysische Geist im Volk ist durch keine äusserlichen Mittel und Angriffe zu bezwingen; er ist nicht ein Gespenst, das nur zum Spuk umgeht, sondern führt Grosses im Sinne; er ist auch nicht, wie ein Dieb (der Vorurtheile gestohlen), durch Polizeimaassregeln einzufangen und an die Gerichte abzugeben. So lange nun keine andere Philosophie im deutschen Volk aufgekommen oder so tief in dasselbe eingedrungen und so weit verbreitet ist, wird es wohl bei der Hegelschen Philosophie vor der Hand sein Bewenden haben.«

Ueber Schelling und Hegel. Ein Sendschreiben an Pierre Leroux von **Karl Rosenkranz**. Königsb. 1843. 94 S. 1 fl. 3 kr.

Eine Apologie der Hegel'schen Philosophie gegen die schiefen Urtheile und Darstellungen eines Franzosen. Zu einer solchen war **Rosenkranz** vor Andern befähigt; seine Stellung im linken Centrum der

Schule, seine milde, versöhnende, aber durchaus ehrenwerthe und würdige Gesinnung, sein ausgebreitetes Wissen, seine gewandte und gebildete Form mussten ihn zum Apologeten, wie zum Ireniker vorzugsweise geschickt machen. Dass er sich dieser Aufgabe unterzogen hat, verdient um so mehr unsern Dank, je undankbarer ein derartiges Geschäft an sich selbst zu sein pflegt. Und er hat sie auch sehr befriedigend gelöst, er hat dem Gegner mit aller Höflichkeit die groben Irrthümer seiner Darstellung, die Leichtfertigkeit seiner Urtheile erschöpfend nachgewiesen — die ächt französische Leichtfertigkeit würden wir sagen, wenn es in Deutschland mit den Urtheilen der Meisten über die Philosophie nicht leider ebenso bestellt wäre. Auch diese werden dem vorliegenden Schriftchen manches treffende Wort, manche nöthige Berichtigung zur Nutzanwendung entnehmen können, die Bewunderer Schellings vor Allem, den auch unser Franzose Hegel als den Höheren, der nach ihm gekommen und vor ihm gewesen sei, gegenüberstellt, von dessen neuerlicher Phantasterei er aber ebensowenig, als von der Tiefe und durchdringenden Schärfe des Hegel'schen Denkens eine Idee zu haben scheint. Wir sind mit dem Hrn. Verf. nicht in allem Einzelnen seiner Abhandlung einverstanden, aber wir können diese im Ganzen Freunden und Gegnern der neusten Spekulation nur empfehlen; werden diese mancherlei Belehrung darin finden, so wird auch jenen die zeitgemässe und gutgeschriebene Schrift zur Freude und Anregung gereichen.

Guizot und Coquerel über den Protestantismus in Frankreich. A. d. Franz. von C. Plötz. Leipz. 1843. 92 S. 40 kr.

Zwei einflussreiche Männer unsers Nachbarlandes äussern sich hier in verschiedenem Sinne über die gegenwärtige Stellung und die Zukunft der französischen Kirche: Guizot, der Staatsmann und Philosoph, im Interesse des allgemeinen Friedens, Coquerel, der reformirte Geistliche zu Paris, im Interesse seiner Kirche. Die Abhandlung Guizots will die Stellung des Katholicismus, des Protestantismus und der Philosophie in Frankreich besprechen. Toleranz ist sein Losungswort, seine Schrift ist ein Henotikon. Trennung des geistigen und weltlichen Gebiets soll den Katholicismus und den Staat, Eintracht und Duldung, Zurückziehung auf die gemeinsame sittlich-religiöse Aufgabe, soll den Katholicismus und den Protestantismus, gegenseitige Anerkennung soll die Philosophie und die Religion mit einander versöhnen; alle Partheien sollen sich vertragen, sollen sich auf dem gemeinsamen Boden der Juliuscharte neben

einander bewegen, ohne sich zu befeinden. Guizot hält diess für möglich und vor Allem für nothwendig; es muss sein, und desswegen wird es auch sein, so beginnt und so schliesst er. Mit Recht hält ihm nun Coquerel entgegen, dass es nicht sein könne, treffend zeigt er, dass der Katholicismus den modernen Staat und die Toleranz nur zugeben kann, wo er sich selbst aufgiebt, dass der Staat nur dann gegen die Uebergriffe der katholischen Kirche gesichert ist, wenn er ihr diese Uebergriffe unmöglich macht, dass er nur Eine zuverlässige Stütze hat, den freien Nationalwillen. Aber so berechtigt er in diesem Widerspruch ist, so wenig ist er es in dem Positiven, was er behauptet. Der Protestantismus, hatte Guizot gesagt, wird in Frankreich nicht untergehen, aber er wird auch nicht zur Herrschaft kommen. Den protestantischen Theologen verdriesst diess, er prophezeit ein protestantisches Frankreich. Er stützt diese Hoffnung auf den Verfall des Katholicismus, aber mit dem gegenwärtigem Zustand des Protestantismus hat er es dabei zu leicht genommen. Es mag sein, es giebt unter den Gebildeten nicht viele ächte Katholiken, aber wie viel giebt es unter ihnen ächte Protestanten? H. Coquerel selbst, wenn wir uns recht erinnern, gilt einem Theil seiner Glaubensgenossen nicht als solcher, er erklärt sich auch hier gegen manche symbolische Lehrbestimmungen; aber ist mit der Zurückziehung auf die heil Schrift etwas gewonnen? Wer diese mit geschichtlichem Blick zu lesen versteht, der muss wissen, dass ein unverfälschter Schriftglaube in unserer Zeit das Allerunmöglichste ist.

Zum Schlusse sei die vorliegende Broschüre, von der so eben nur der allgemeine Inhalt mitgetheilt werden konnte, als ein wirklich interessantes Dokument, und ihre Uebersetzung als eine dankenswerthe Arbeit empfohlen.

B. Miscellen.

Beiträge zur Geschichte der Theologie im vorigen Jahrhundert. Aus den Papieren eines Bibliographen.

Man macht bei der Charakteristik ganzer Zeiten und Völker nur gar zu gerne den Fehler, dass man sie nach einzelnen hervorragenden Persönlichkeiten beurtheilt, welche aber doch über ihre Zeit ebensosehr hinaus zu sein pflegen, als sie andererseits in ihr stehen und an ihren Eigenthümlichkeiten theilnehmen. Wie kann man aber diese beiden

Seiten gehörig auseinanderhalten, wie die Stellung eines ausgezeichneten Individuums zu seiner Zeit und zur nächsten Vergangenheit abwägen, wenn man nicht diese selbst auch für sich kennen gelernt hat? Spricht man z. B. von der Theologie des vorigen Jahrhunderts, so hält man sich insgemein an die Namen eines Semler, Bahrdt, etwa auch noch Kant und hat mit den paar Worten Deismus, Aufklärung, Popularismus, Eudämonismus bald Alles ins Reine gebracht. Aber diess kann nur für die bescheidensten Ansprüche ausreichen. Die Geschichte darf nicht nur von einer Höhe zur andern fortschreiten, sie muss, wenn sie ein getreues Bild geben will, auch in die Thäler herabsteigen, auch des Pöbels Treiben nicht unbeachtet lassen, auch den Zuständen der Masse einen Blick zuwenden. Dann wird sie um so lieber zu ihrer Höhe zurückkehren und auch für diese jetzt ein geschärftes Auge mitbringen. Die abschreckende Breite und Formlosigkeit und abstruse Trockenheit eines Semler, den eigenthümlichen Philistergeschmack aller Kant'schen Schriften wird man nur dann in ihr rechtes Licht zu setzen wissen, wenn man die allgemeine Darstellungsweise dieses ganzen Zeitalters kennt und dadurch die Einsicht gewonnen hat, dass das eben der Zopf ist, der ihnen anhängt, sie mögen sich drehen und wenden wie sie wollen. — Von diesem allgemeinen Gesichtspunkte aus mögen die folgenden Beiträge zur Geschichte der Cultur und des Geschmacks im achtzehnten Jahrhundert, zunächst der theologischen Bildungsstufe dieser Zeit, als gerechtfertigt erscheinen; geben dieselben auch nur Büchertitel, so lässt sich doch schon aus diesen manches Weitere abnehmen. Wir legen dabei die gewöhnliche Eintheilung der Theologie zu Grunde und schliessen auch die angewandte, populäre der Erbauungsschriften u. dgl. nicht aus, weil diese, wie sich zeigen wird, besonders charakteristisch sind.

1. Dogmatik. Hier verdienen vor Allem die Ausführungen des teleologischen Arguments eine Stelle. Im Allgemeinen vgl. W. Derhams Physiko-Theologie, übersetzt von J. A. Fabricius. Hamburg 1750. Interessanter ist das Detail: Ge. Mich. Preu, Versuch einer Sismotheologie. Nördl. 1772. Joh. Mich. Schmid, Musikotheologie oder erbauliche Anwendung musikalischer Wahrheiten. Hof 1754. Ahlwardt, Brontotheologie. Greifswald 1745. L. Rathlef, Akridotheologie oder Betrachtungen über die Heuschrecken. 2 Thle. Hannover 1748. 1750. Joh. Gottfr. Richter, Ichthyotheologie oder vernunft- und schriftmässiger Versuch zur Betrachtung der Fische. Lpzg. 1754. (mit Kupf.) Jul. Bernh. von Rohr, Phytotheologie oder Versuch aus dem Reich der Gewächse Gottes Allmacht zu erkennen. Frankfurt 1745. Adam Gottl. Schirach, Melitto-theologia, oder Verherrlichung des glorwürdigen Schöpfers

aus der wundervollen Biene. Dresd. 1767. (mit Kupf.) Fr. Chr. Lesser, Testaceo-theologia, d. i. gründl. Beweis des Daseyns Gottes aus Betrachtung der Schnecken und Muscheln. Leipz. 1744. (mit Kupf. und des Verf. Bildniss.) Derselbe schrieb auch eine Insecto-theologia (Frankf. 1738) und eine Lithotheologia (Hamburg 1735). W. Derham, Astrotheologie, Hamb. 1705. Ebenso soll Menzius das Dasein Gottes aus dem Frosche, Meier aus der Spinne, Sloane dem Magen, Stenzel der Missgeburt, Schwarz dem Teufel gründlich bewiesen haben. — Wenn schon von den bisherigen Beispielen ein Theil in das Capitel der Eigenschaften gehörte, so ist dieses noch mehr der Fall bei: Joh. Ernst Goldhagen, Weisheit und Güte Gottes bei dem Passauischen Vertrage (Nordhausen 1755. 4.) und (ib. 1749. 4.) im Winde. Plitt, theologisch-moralische Betrachtung von Kometen. Frkf. 1770. Nachrichten von der göttlichen Allmacht bei Betrachtung der Salzburger. Schwabach 1732. 4. Die Geschichte der Salzburger Emigrirten war überhaupt ein Gegenstand, der in einer ganz unglaublichen Menge von Schriften, namentlich Predigten (z. B. von Schaitberger, Schamel, Schelhorn, Schenk u. s. w.) behandelt wurde. Zu den denkwürdigeren unter diesen gehört: Ge. Conr. Rieger, der Salzbund Gottes mit der evangelischen Salzburgischen Gemeine. 8 Theile. Stuttgart 1732—1737. — Gerechtigkeit und Vorsehung: Gotth. Fr. Oesfeld, Beweis der Wahrheit, dass die meisten im Hunger verschmachteten Menschen im J. 1772 unbekehrt gewesen sind. Chemniz 1773. Idem: Beweis der Wahrheit, dass auch Fromme in der Theurung verschmachten können. ib. 1773. Id.: Vertheidigung seiner Meinung von dem Seelenzustande der in der Theurung verschmachteten Menschen. ib. 1774. Mich. Christ. Russmeyer, gründliche Gedanken von den leichten und süssen Weegen Gottes, nebst Anhang. Greifsw. 1735. Joh. Christ. Schinmeier, Abhandlung des Rechts der Wiedervergeltung, als der stärkste Beweis, dass eine Vorsehung sei. Flensburg 1757. Joh. Herm. Gerdesius, Schauplatz des schwedischen Schicksals, nebst Abhandlung der ganzen Materie vom Verhängnis. Wismar 1725. 4. Joh. Jak. Plitt, neue Wohlthaten Gottes in seiner Kirche auf Erden, als ein starker Bewegungsgrund zur Beobachtung des christl. Wohlstandes. Frankf. 1766. 4. — In der Lehre vom Urzustand schien es Chr. Gottl. Reinhardt angemessen, sich mit „Untersuchung der Frage: ob Adam und Eva einen Nabel gehabt?“ zu befassen (Glogau 1753) und ein Anonymus liess (Frankf. 1778) erscheinen: Freye Gedanken über die Ursache, warum Adam und Eva das Paradies verlassen mussten. 1748 erliess ein Anonymus ein „Schreiben von dem Tode der Engel“, 1743 schrieb Karl Frdr. Göde »de existentia corporum angelorum« Hal., und 1760 Rich. Ringeltaube in Breslau

eine »Religion der Engel.« — Die Christologie bereicherte sich durch Russmeyers: sonderbare Kraft Christi, die Heucheley zu entdecken. Greifsw. 1737; die Litteratur über die Sacramente durch Pal. Sanadons geistreiche Betrachtungen über die heil. Taufe. 1754. Vertrauliche Gedanken eines Weltbürgers über die Vergiftung des Nachtmahlweins. Frkf. 1729. u. A. Von den vielen Schriften über das Gebet nenne ich Joh. Heinr. Schmuker, rechtschaffene Betkunst. Celle 1718. Joh. Albr. Philippi, Beweiss, dass kein Gebet als das Vaterunser gebetet werden soll, Riga 1766. (Doch schrieb derselbe Weise auch: Vertheidigungsschrift von dem Rechte der verdeckten Schreibart Lpzg. 1734. und: der vertheidigte Kornjude, Berl. 1765. mit Kupf.) Schriften einen Streit zwischen einem Türken und einem Christen über das Gebet betreffend. Frkf. 1762. 4. — In der Eschatologie schrieb der schon genannte Pfarrer Plitt: Gedanken über die Menschen, welche nach ihrem Tode auferwecket und zweimal gestorben sind. Marpurg 1752. Ebendahin gehört: Mart. Roa, betrübter Zustand der Seelen im Fegfeuer. Wien 1746. (Anonym:) Scherz und Ernst, oder Beweis, dass die Seelen nach dem Tode keiner sinnlichen Begriffe fähig sind. Sorau 1760. Joh. Melch. Göz, Betrachtungen über den Zustand nach dem jüngsten Gerichte. Berl. 1765. Christ. Schüz, güldene Rose, oder Zeugniss der Wahrheit von der güldenen Zeit des tausendjährigen Reichs und Wiederbringung aller Dinge. 1730. — Ausserdem giebt es kein Dogma, über das nicht Joh. Ernst Schubert »vernünftige Gedanken« geschrieben hätte (Jena 1745—1760. 4.). Die ganze Dogmatik umfassen: Jul. Bernh. von Rohr, Erkänntniss der Glaubenslehren zur Beförderung der zeitlichen Glückseligkeit. Lpzg 1725. (Id.: Versuch einer Vernunftlehre, zum Gebrauch des menschl. Lebens eingerichtet. Lpzg 1735.) Der unumstössliche Glaubensgrund in welchem die ganze Gottesgelahrtheit deutlich beschrieben. Braunschw. 1713. 12. Glaubens- und Lebenspflichten in Tabellen. Berl. 1755. Vernünftige Gespräche eines guten Bürgers mit seinen Freunden auf seinem Gartenhause über wichtige Wahrheiten von Gott und von sich selbst. 3 Stücke. Wittenb. 1771. 1772.

Hieher gehört auch eine Reihe häretischer Schriften; statt aller andern nenne ich einige Werke von Edelmann, z. B. Unschuldige Wahrheiten, Gesprächsweiss abgehandelt zwischen Doxophilo und Philaleto, worinnen von allerhand, theils verfallenen, theils gegenwärtig unterdrückten, theils noch unbekannten Wahrheiten, nach Anleitung der Bibel auf eine freimüthige und aufrichtige Art geredet wird. 15 Stücke. 1735—43. Idem: Bereitete Schläge auf des Narren Rücken, d. i. wohlgemeinte Warnung vor denen, allen Spöttern des lebendigen Gottes bevorstehenden, Strafen; besonders denen armen, von einem schänd-

lichen Lügengeiste bishero verblendeten Inspirationsverwandten, nebst diesen aber auch einem Jeden um sein Heil bekümmerten Menschen, aus dringender Liebe ans Herz geleget von Joh. Chr. Ed. (2 Bogen) 1739. Id.: Moses mit aufgedecktem Angesichte, von zweyen ungleichen Brüdern, Lichtling und Blendling, beschauet nach Art der unschuldigen Wahrheiten in einem freimüthigen Gespräche abgehandelt, und Licht- und Klarheitliebenden Gemüthern zu Gott geheiligter Bewunderung und Ergötzung vorgestellt bei Betrachtung der Worte Pauli 2 Cor. 3, 12. 13. 1740. (Gegen die Authentie des Pentateuchs.) Id: Abgenöthigtes, jedoch Andern nicht wieder aufgenöthigtes Glaubensbekenntniss, aus Veranlassung unrichtiger und verhunzter Abschriften desselben dem Druck übergeben, und vernünftigen Gemüthern zur Prüfung übergeben von dem Autore. 1746. Id.: die Göttlichkeit der Vernunft in einer kurzen Anweisung zur weitern Untersuchung der ältesten und vornehmsten Bedeutung des Worts λογος, nebst einigen in diese Materie einschlagenden Briefen und einem Anhange von der Vernunftmässigkeit des Christenthums. 1747. Doch hiemit sind wir schon übergetreten auf das Gebiet der

2. Apologetik und Polemik. Ziehen wir auch nicht hieher Joh. Ad. Schlegel, scriptum apologetico-politicum de podagra (Weissenf. 1687. 12.), so bleibt uns doch des Erwähnungswerthen noch genug übrig. Nicht nur Männer, sondern auch Frauen machten sich die Abfassung apologetischer Schriften zum Geschäft; z. B. Frau Gastrell, Wahrheit, Gewissheit und Nothwendigkeit der Religion überhaupt, als auch der christl. Religion insonderheit. Lpzg 1716., nicht nur der Menschheit überhaupt, sondern auch den einzelnen Klassen und Ständen wurde die Religion möglichst zurechtgemacht, wie in den Schriften: Religion des Buchhändlers. Leipzig 1729. 1737. Religion eines ehrbaren und vernünftigen Menschen. Hamb. 1717. 12. Rel. der Klugen von dieser Welt. Bresl. 1757. 4. Rel. eines Medici. Halberst. 1731. Die Rel. nach der Politik. Dessau 1767. Otto Heinr. Grossheim, Gedanken ob sich die Religion mit der Staatskunst verbinden lasse. Eisenach 1749. Nutzen der Rel. zur Anführung der Kriegsheere. Frkf. 1760. Rel. eines Tugend und Wahrheit liebenden Menschen. Basel 1719. Rel. der Vernunft nach dem neuesten populären Geschmacke. Frkf. 1772. (Anonym:) Wohlbewährte Schleudersteine, aus dem klaren Bach der Vernunft und der Schrift aufgelesen. Zwei Würfe. Schwabach 1756. f. 4. Jul. Christ. Sander, Anfangsgründe des mit der Vernunft übereinstimmenden Christenthums. Braunschw. 1762. Lor. Reinhardt, überzeugender Beweis, dass die evangel. Religion höchst vernünftig sey. Jena 1753. Die Ruhe auf dem Lande, als eine Fortsetzung der Beyträge zur Ver-

theidigung der praktischen Rel. Jesu. 2 Thle. Gotha 1767. f. J. C. Salbach, Ursachen vom verfallenen Christenthum. Frkf. 1683. 12. Heinr. Conr. Scheffler, Gedanken von der Verbesserung des Christenthums. Wolfenb. 1737. 4. Joh. Gabr. Güttner, die das Christenthum verbessernde Gewissensschule. Dresd. 1741. — Den beträchtlichsten Theil der apologetischen Thätigkeit nahm natürlich die Polemik gegen die Freidenker in Anspruch. Vgl. Mich. Ringeltaube, der Religionsspötter vernunft-sinnlich entworfen. Bresl. 1755. Id.: der Religionsspötter in seiner Blöse dargestellt. Bresl. 1756. Ernst Ad. Luth. von Roda, der Christ unter den Freydenkern, in Betrachtungen über einige wichtige Wahrheiten der Religion. Altenburg 1770. (Id.: Abhandlung vom Salpeterfrasse an den Mauern. Alt. 1772) Geistliches Rüsthaus wider die Quaker und Freygeister, welche die Kirche Gottes zeither beunruhiget, Halberst. 1702. Fol. (mit Kupf.). Poëtisches Schreiben eines rechtschaffenen Rechtsgelehrten an einen Spötter. Basel 1762. 4. Mart. Grulich, der abgewiesene Religionsspötter oder der besiegte Atheist. Chemn. 1734. J. H. Schumacher, Stärke und Schwäche des atheistischen Unglaubens. Helmst. 1749. 4. Id., des deistischen. ib. 1749. 4. Gottselige Gedanken eines wahren Christen in allen betrübten Fällen, besonders bei Ueberhandnehmung der Religionsspötterey. Frankf. 1768. Neben der Apologetik gegen die Freidenker dauerte auch die gegen die Juden immer noch fort, um so mehr da auch der Naturalismus selbst im Judenthum einen Bundsgenossen zu erblicken glaubte (vgl. die Schrift: Gamaliels, des philosophischen Juden, Spaziergänge über die Berlinischen Betrachtungen der Wundergaben Const. 1780). Während daher von der einen Seite der Unglaube der Juden selbst *utiliter* acceptirt wurde (s. David Scheuervogel, überzeugender Beweis von der Wahrheit der christl. Religion aus dem beharrlichen Unglauben des jüdischeu Volkes. Hamburg 1760), so bemühte man sich andererseits doch immer noch, diesem Unglauben ein Ende zu machen. Mit Zumuthungen dieser Art wurde besonders Mendelssohn, namentlich durch Lavater, angegangen. Vgl. Gervinus Gesch. der deutschen Dichtung Bd. 5, S. 281 f. Lichtenberg schrieb aus dieser Veranlassung seinen Timorus, oder Vertheidigung zweier Israëliten, die durch die Kräftigkeit der Lavater'schen Beweisgründe und der Göttinger Mettwürste den wahren Glauben angenommen 1771, und ein Ungenannter ein: freundliches Promemoria an die, welche den Moses Mendelssohn durchaus zum Christen machen wollen. Riga 1771. In welcher Art die übrigen ausserchristlichen Religionen am Anfang des Jahrhunderts noch behandelt wurden, zeigt u. A. Chartarii neueröffneter Gözentempel, darinnen durch Darstellung deroselben erdichtete Gestalt, die bey den Heydnischen Götterdienst gewöhnliche Vereh-

rung vorgestellet, zu höchst benöthigtem Dienst und augenscheinlichem Vortheil derjenigen, welche die Geschichte sowohl als die Gedichte der alten bewehrten Scribenten verstehen wollen. Frankf. 1711. 4. Mit 88 Kupf. Wie die christlichen Confessionen wechselseitig mit einander umgiengen, ersieht man aus Schriften wie: Friss Vogel oder stirb! d. i. wegen der wichtigen Glaubensartikul dess Christenthums von der wahren Kirchen mit allen unkatholischen Prädikanten scharf vorgenommenes Examen und Tortur, zum Nuz der Katholischen und Heyl der Unkatholischen herausgegeben durch J. Nic. Weisslinger. Strassb. 1722. Worauf 1732 Casp. Malschen: Keines von beyden, Herr Weisslinger! d. i. Schrift-Vernunft- und Historienmässiger Beweiss, dass der bekannte Concipient des Tractats: Friss Vogel u. s. w. die protestirende Kirchenglieder weder zu fressen noch zu sterben im Geringsten nicht verpflichtet habe. *Herrnhutianismus in tumori*, d. i. des Herrn *Ordinarii Herrnhutianorum* sogen. Homilien über die Wunderlitaney geprüft von einem lutherischen *Ordinato* u. s. w.

5. Moral. Wie wenig man den Begriff der Pflicht rein zu fassen und überhaupt das Gebiet des Ethischen gehörig abzugrenzen wusste und wie wenig von einer wissenschaftlichen Behandlung die Rede war, mögen ausser andern die folgenden Belege anschaulich machen. Pflichten eines jungen Frauenzimmers (Augsb. 1769), des Gesindes (Berl. 1771), eines Volkes (Königsb. 1772. 4.), des Soldaten und eines Edelmanns (Danzig 1772), der Verehlichten (Züllich 1771 — 1776); die Pflicht für Andere zu beten, Halle 1757. Joh. Casp. Rübel, geistliches Jordanswasser, oder Betrachtungen der fürnehmsten Pflichten der Gottseligkeit Düsseld. 1728. Mor. Heinr. Gerdesius, Abhandlung von der Beschaffenheit und Anwendung der Erholungen nach moralischen Grundsätzen. Hamb. 1779. Die falsche Galanterie der heutigen Welt, in vermeinter Wahrnehmung der rechten Zeit. Frankf. 1756. Pet. Roque, Gestalt eines evangelischen Lehrers (Halle 1768), eines gewissenhaften Richters (Jena 1747). Id. Abbildung der wahren Gottseligkeit, Rost. 1748. 4 Thle.; Abbildung von dem Verhalten eines um seine Seligkeit ernstlich bekümmerten Christen, Quedl. 1757. Historisch-moralische Schilderung des Helden, nach der Vernunft und Religion. Halle 1763. Gemälde der Tugend. Dresd. 1775. J. J. Rambach, heilige Entschliessungen einer betrübten Seele, bei Beerdigung Frau Wittichin. Giesen 1734. 4. Ge. Sargan, die höchst nöthige Berechnung der Sündenschulden. Züll. 1735. (Id. Geometrie in Tabellen, zur Vorbereitung der Jugend auf die Mathematik, Halle 1739.) v. Rohr, erleichterte und zum Gebrauch des menschlichen Lebens eingerichtete Tugendlehre. Nürnb. 1740. Id. Gebrauch und Missbrauch des Weins. Lpzg. 1738. Dor. Henr. v. Runkel,

Moral für Frauenzimmer, nach Anleitung Gellerts und anderer Sittenlehrer. Dresd. 1774 C. v. Sable, hundert vernünftige Maximen, mit 366 moralischen Bildnissen erläutert. Lpzg. 1734. Schmuckkästchen für die Jugend, oder Moral für das Herz, in alphabetischer Ordnung. Wien 1780. 4. Gerh. Phil. Scholvin, schwer zu treffender Mittelweg bei den sittlichen Handlungen, nach dem vierfachen Alter des menschlichen Lebens betrachtet. Hanov. 1757. Sittliche Grundsätze zum Unterricht der Fräulen von B. Gotha 1754.

4. Aus dem Fach der Exegese mögen für diessmal folgende Titel genügen: Frdr. Euseb. Scherzer, Weg und Handgriff, durch einen Hauptsatz den Kern heiliger Schrift zu fassen. Lpzg. 1732. 12. Die neuesten Schicksale des ungerechten Haushalters im Evangelio. Jena 1752. Gottfr. Ephr. Müller, philosophische Abhandlung, ob das weisse Kleid, das Herodes Christo anziehen lassen, ein römisches Kandidatenkleid gewesen. Dresden 1744. Endlich Joh. Jak. Schmid's Schriften: biblischer Historikus. Lpzg. 1740. Bibl. Medikus (mit Kupf.), 1743. Bibl. Physikus, 1748 mit Kupf. Bibl. Mathematikus, 1749 mit Kupf.

5. Dass es Rückert an Vorgängern nicht fehlt, beweisen: Joh. Wilh. Petersen, gerührte Harpfe Gottes über die Apostelgeschichte. Frkf. 1719 12. (Id. girrende Turteltaube, ib. 1724). Gottfr. Ephr. Scheibel, Andachtsblumen oder Gedenkreimen in musikalisch-poetischen Betrachtungen über die Evangelien. Breslau 1738. (Anonym:) Gottgeheiligte Empfindungen von denen in den Evangelien enthaltenen Wahrheiten, in erbaulichen Liedern entdecket. Hildburgh. 1762. Poetische Gemälde und Empfindungen aus der heil. Geschichte. Altona 1759. Jon. Krause, besungene Gnade und Wahrheit über die Evangelien. Lauban 1769. Joh. Riemer, verblümtes Christenthum, aus dem Grund der gewöhnlichen Episteln. Nürnb. 1719. 4. Hieran reihen sich: Joh. Chr. Kahl, Andachtsübungen über die christliche Glaubenslehre und Tugendpflichten. Liegn. 1770. Christliche Glaubenslehre, in einem Liede kurz zusammengefasset. Berl. 1760. Die christliche Glaubens- und Sittenlehre, in 2 Liedern verfasst Berl. 1763. Wilh. Ludw. Nusch, Teppige Salomo in einigen Tugendliedern. Wittenb. 1740. 12. J. F. Schuh, die Gütigkeit Gottes, ein Lehrgedicht. Frankf. 1773. Verwandten Inhaltes sind: Joh. Chr. Sühnel, budissinisches Historiengesangbuch. Bud. 1748. Himmelsteigende Herzensmusik von 1042 Liedern. Lpz. 1710. Gottl. Kluge, Gesangbuch von 600 Begräbnissliedern. Bresl. 1748. Wohlriechendes Rosengärtlein, oder schöne kräftige Lieder. Basel 1738. 12. Joh. Sam. Wahl, geistliche Haustabelle. Waldbg. 1715. 12. Zeitvertreib bekümmerter Seelen. Laubach 1736. 12. Mystischer lauten: Tob. Richter, letzter Schwanengesang des gekreuzigten Blutbräutigam Jesu. Torgau 1743. A. H. Sahme,

güldenes ABC der Wunden Jesu. Königsbg. 1728. Sammlungen der Lämmer in ihres Hirten Arme, oder Anleitung für junge Leute beim ersten Abendmahlgehen. Frkf. 1753. 12. Joh. Phil. Sabalie, Gespräch einer wandelnden Seele mit Adam, Noa und Simon Cleophas. Frankf. 1758. (mehrere Auflagen). Heinr. Gottfr. Scheffler, köstlicher aus dem Worte Gottes genommenen Alterir- und Lebensbalsam. Leipz. 1734. 4.

6. Die Literatur der Erbauungsschriften, deren Darstellung wir hiemit schon begonnen haben, gewährt einen tiefen Einblick in die Denk- und Empfindungsweise dieser Zeit. Was muss das für eine Frömmigkeit gewesen sein, welche Gebetbücher schrieb und gebrauchte, wie folgende: Gottfr. Cleemann, andächtiger Soldate, oder Gebetbuch für Officiers und Gemeine. Chemnitz 1740. 12. Joh. Conr. Danhauer, betender Student in allen Anliegen und zu allen Zeiten. Leipz. 1720. 12. Joh. Sam. Ledel, betender und beichtender Medicus. Sorau 1728. Das in Gott andächtige Rathsglied. Culmbach 1740. Christ. Brodbeck, geistliches Wetterglöcklein, oder christliche Wettergebether und Lieder. Sulzb. 1765. 12. Lor. Wilh. Cranz, Wittwergebethbuch mit Kupf. Frkf. 1767. Chr. Gottl. Grundig, geistlicher Bergbau. Schneeberg 1750. Nic. Haase, nüzlichstes Wandergeräthe eines nach dem Himmel wallenden Pilgrims. Lpzg 1715. 12. Id.: andächtige Jungfer, mit Kupf. 1739. 12. Handbüchlein eines reisenden Lutheraners, Lpzg. 1705. 24. Joh. Heinr. Chr. Hofmann, ganze Pflicht eines Communicanten. Langens. 1739. Joh. Jak. Hospitaler, beschäftigter Tischgenoss bei der Gnadentafel des Herrn. Zürich 1732. Joh. Frdr. Mayer, geistreiches Pestgebetbüchlein, Budissin 1711. 12. Geistliche Schildwacht, darinnen einer alle Stund einen besonderen Patron erwählen kann. Nürnberg 1718. 24. Geistlicher Brautschmuck der Freundinn des Lamms, oder christliche Vorbereitung auf die Hochzeit des Lamms, in Liedern, Gebeten und Seufzern. 2 Thle. Coburg 1762. Eiferige Herzensausschüttung vor Gott, mit Kupf. Wien 1753. Durchdringliche Himmelsrüstung, oder christliches Gebetbuch Lüb. 1741. 12. Himmeldurchdringende Herzensseufzer, oder geistliche Lieder, Nürnb. 1686. 12. Güldenes Kleinod vor die heil. Dreyeinigkeit lobende Alten. Erf. 1741. Joh. Krause, Lippen der Gläubigen. Hamb. 1732. 12. Joh. Quirsfeld, geistliche Wasserquelle. Lpzg. 1679. 24. Spatens neu entsprungene Wasserquelle. Nürnb. 1707. 24. Hieron. Schäfer, allerbestes Zuckerlädlein, Ulm 1715. 12. Benj. Schmolke, heiliges Oel in die Flammen öffentlicher Kirchenandacht. Bresl. 1741. Id.: lustiger Sabbath in der Stille zu Zion. Lpz. 1770. 12. Chr. Schumann, das in gebundenen Worten bindende Christenherz. Dresd. 1746. Geistreiches Seelenkleinod, versetzt mit Gebetern und Litaneyen. Hof. 1740. 4. Benj. Gerhard, heilige Aschengedanken, Bresl. 1666. Spatens Perlen-

reihe des Frauenzimmers. Jena 1683. 24. Geistliches Uhrwerk, worinnen allerhand Gebete enthalten sind, Frkf. 1773. 12. Frdr. El. Diezel, einer bedrängten Seele Abba, des Morgens und Abends zu seufzen, nebst Liedern. Bayr. 1740. Heilsamer Herzenstrost, welcher an Sonn- und Festtägen in andächtigen Gebetern geschöpft werden kann. Sulzb. 1725. Chr. Dan. Pröhler, vergnügter Christ. Hof 1736. 12. Barb. Elis. Schubertinn, höchst nützliche Kreuzesprobe. Nürnb. 1695. 12. Joh. Joach. Thöniker, Kunst reich und selig zu werden. Chemnitz 1713. 12. Bened. Chr. Modes, evangelischer auswendig Beter. Lpz. 1728. Lassenius, biblischer Weyrauch in gröbern Druck, mit Kupf. Lpzg. 1735. 12. Wilh. Nakatenus, Begrif des Palmgärtlein in klaren Druck, mit Kupf. Köln 1736. 24. Joh. Gottfr. Olearius, allerbestes Gebetbuch. Nürnb. 1688. Ge. Andr. Steiner, allerbestes Gebet- und Lebensbuch, Nürnb. 1696. 12.

7. Wie es endlich auf den Kanzeln ausgesehen haben und hergegangen sein mag, davon kann man sich einen ungefähren Begriff machen aus den gedruckten Predigten, deren Zahl überdiess eine ungeheure ist, da Jeder die seinige für mindestens ebenso würdig auf die Nachwelt gebracht zu werden halten musste, als die der Andern. Auch scheint das Buch nicht viel gelesen und befolgt worden zu seyn, welches Joh. Ditm. Schmizer schrieb: Die Pflicht kurz zu predigen. Brandenb. 1764. Beispiele: Ant. Petersen, wahre Abbildung seines bis in das vierzigste Jahr nach dem Tode seiner ersten Ehegatten gebrachten Lebenslaufs, nebst einigen Predigten. Eutin 1757. Reden im Augenblick der Veranlassung, vom Verfasser der Menschenfreuden. Lpz. 1779. Predigten für den Christen, der die Mode nicht liebt. Lpz. 1780. Pr. an die Deutschen, über das Lottospiel. 1777. Pr. nach dem Geschmacke der drei ersten Jahrhunderte der Christenheit. Frkf. 1772. Pr. für Hypochondristen, Gotha 1778. Pr. am Weyhnachtsfeiertag ohne den Buchstaben R. Schwabach 1771. 4. Fr. Eb. Rambach, sieben unerkannte Greuel des menschl. Herzens in einer Predigt. Bresl. 1768. M. G. G. Röder, Predigten für das Herz. 2 Abth. Schleiz 1772. Der Christ in der Nacht, eine Predigt. Lpz. 1769. Chr. Gottl. Schmid, die angenehmen Folgen des unermüdeten Anhaltens im Gebet, eine Predigt. Wittenb. 1759. 4. Heinr. Schmid, die Pflichten eines grossen Geistes, eine Predigt. Gotha 1765. Joh. Ge. Schmid, Predigt: Jesus als das beste Muster wohlerzogener Söhne und Töchter. Jena 1762. 4. Dan. Jak. Schmidhenner, Buspredigt bei Gelegenheit der zersprungenen Pulvermühle an der nürnbergischen Vorstadt Wöhrd. Frkf. 1764. 4. Joh. Ad. Andr. Schröder, der Meineid als eine sehr grosse und höchst gefährliche Sünde, eine Predigt. Coburg 1777. Joh. Ernst Schubert, Trauerrede von der Gottesfurcht eines Rechtsgelehrten. Jena 1745. 4. Joh. Ernst Gunner, drey heilige und sechs besondere Trauer-

Digitized by Google

reden. Flensb. 1760. Joh. Ge. Schüz, geistliches Gefühl, in einer Glückwünschungsrede. Laub. 1745. 4. Chr. Heinr. Hesse, der wichtige Vorzug der Offenbarung Gottes, eine Predigt. Lpz. 1779. 4. Gabr. Wilh. Götte, Pr. von der unartigen Kunst der Menschen in Religionssachen. Braunschw. 1741. Id: einzelne Predigten bei sonderbaren Veranlassungen. ib. 1742. Ge. Heinr. Göz, Zeit und Ewigkeit, oder Katechismus-Predigten. Lübben 1719. (Letzterer ist auch Vf. von folgenden Schriften: Abriss eines gottseligen Schusters. Jena 1728. *Observationes theologicae*, die ärgsten Studenten werden die besten Prediger. Jena 1745. 4. *Commentationes theologicae*, Luthers Schuhe sind nicht Allen gerecht. Jena 1750. 4.) Ad. Grenz, Predigt: ein aus dem Feuer erretteter Brand. Dresden 1751. 4. Joach. Chr. Grot, Kanzelrede von der Rechtmässigkeit der Blatterneinimpfung aus allgemeinen Gründen. Mietau 1769. Id: zweyte Kanzelrede von der Rechtmässigkeit der Blatterneinimpfung aus besondern Gründen. ibid. 1771. Id: dritte Kanzelrede von der Rechtmässigkeit der Blatterneinimpfung. Reval 1775.

Aufklärung über Herrn Consistorialrath Böhmers Erklärung in Nr. 67 der Allg. Zeitung und Nr. 9 des Kirchlichen Anzeigers.

Herr C. R. Böhmer in Breslau erklärt an den genannten Orten: »Es sei ihm ein Gerücht zu Ohren gekommen, nach welchem er an mehrere Gelehrte Deutschlands, namentlich an Dr. Zeller in Tübingen anonyme Briefe mit Beifügung der Bitte geschrieben haben solle: es möchten diese Herren, um ihm die Verwirklichung gewisser persönlicher Zwecke zu erleichtern, den ersten Theil seiner Wissenschaft des christlichen Glaubens öffentlich als einen durchaus supranaturalistisch gehaltenen bezeichnen und möglichst herabwürdigen. Sollten anonyme Briefe so ungereimten und wunderlichen Inhalts an die Herren und insonderheit Dr. Zeller wirklich gelangt sein: so wiederhole er die bereits privatim abgegebene Erklärung, dass jene Machwerke nicht von ihm ausgegangen, sondern nur von fremder Hand untergeschoben seien.« Der Zusammenhang, in dem hier meiner erwähnt wird, und das untenstehende Schreiben H. C. R. Böhmers scheinen von mir eine Aeusserung über diese Sache zu verlangen, die ich denn kurz und offen abgeben will.

Ich erhielt den 31ten Januar d. J. durch die Post ein unfrankirtes Schreiben mit dem Poststempel »Breslau 25. Jan.« das wörtlich so lautet:

»Hochgeschätzter Herr Doctor!

»Mit Freuden habe ich wahrgenommen, dass der Geist der Rationalität sich in Ihrer theologischen Zeitschrift immer mehr Bahn bricht. »Nun ist aber dieser Geist in dem von dem Cons.Rathe Böhmer herausgegebenen ersten Bande seiner Dogmatik bekämpft worden. Böhmer hat eine supranaturale Ansicht des Christenthums geltend zu machen gesucht, bei welcher die rationale zu kurz kommen dürfte. Es »würde mir, der ich der letzteren zugethan bin, sehr lieb seyn, wenn »Ew. Hochwürden etwa in einer Ihrer trefflichen Zeitschrift einzuverleibenden Kritik der Böhmerschen Schrift, der rationalen Ansicht zu »ihrem vollen Rechte verhelfen wollten. Meinen Namen zu nennen, »verbieten die bedenklichen Zeitumstände. Nur die Versicherung darf »ich hinzufügen, dass ich bin

ein aufmerksamer Leser Ihrer Zeitschrift.«

Leute, die H. Böhmers Handschrift genau kennen, versicherten mich, dass dieser Brief ganz so aussehe, als ob er von H. Böhmer selbst mit verstellter Hand geschrieben wäre. Ein Zweck eines solchen Schritts liess sich freilich schwer denken, denn der einzig mögliche, ein Gegengewicht gegen den ungünstigen Eindruck zu bekommen, den das der Böhmer'schen Schrift von Rationalisten gezollte Lob der Rationalität an gewissen Orten hervorbringen konnte, sah doch allzu unwürdig aus. Indessen war ich eben im Begriff, mich mit einer offenen Anfrage an H. Böhmer selbst zu wenden, als mir dieser durch den nachstehenden Brief zuvorkam:

»Es ist mir, hochgeehrter Herr Doctor! ein Gerücht zu Ohren gekommen, nach welchem ich an Sie einen anonymen Brief mit der Bitte »geschrieben haben soll, dass Ew. Wohlgeboren den ersten Theil meiner »Glaubenswissenschaft als einen supernaturalistisch gehaltenen öffentlich »wie bezeichnen, so möglichst herabsetzen wollen. Das Reich der Wahrheit zu fördern, ist die Pflicht auch des wissenschaftlichen Theologen. »Sollte daher ein Brief von so wunderlichem Inhalte wirklich an Sie »gekommen seyn: so erkläre ich hiemit, dass derselbe nicht von mir »ausgegangen, sondern mir unterschoben ist.

»In gebührender Hochachtung

Ew. Wohlgeboren

ergebener Diener

Breslau am 28. Febr. 1843.

Böhmer.«

So wiederholten und bestimmten Erklärungen gegenüber sollte nun freilich jeder Verdacht verstummen, und auch der Umstand kann hier

kaum in Betracht kommen, dass der Brief meines Anonymus die Bitte um »möglichste Herabwürdigung« der Böhmer'schen Dogmatik nicht enthält. Zugleich glaube ich aber mir und Anderen die Bemerkung schuldig zu sein, dass allerdings der äussere Anschein jenen Verdacht begünstigen musste. Die sichtbar verstellte Handschrift des Anonymus hat mit der Böhmer'schen eine Aehnlichkeit, die höchst überraschend ist und aus absichtlicher Nachbildung der letzteren sich nicht erklären lässt, denn gerade die Eigenthümlichkeiten derselben, welche beim ersten Anblick auffallen, sind dort vermieden, dagegen zeigt sich bei Vergleichung der einzelnen charakteristischen Züge eine Gleichheit, die ganz den Eindruck macht, den ursprünglichen Charakter der verstellten Hand zu verrathen. In diesem Urtheile stimmten alle meine Bekannte, denen ich die beiden Briefe zur Vergleichung vorlegte, mit mir überein. Aber wie gesagt, solche äussere Indicien können täuschen, der Zufall treibt oft sein wunderliches Spiel, und H. C. R. Böhmer muss doch wohl selbst am Besten wissen, was er geschrieben hat. Nur diess wollte ich mit dem Vorstehenden darthun, dass das Gerücht, über das sich H. Böhmer beklagt, nicht aus Böswilligkeit oder Leichtsinn entstanden ist.

Tübingen, den 31sten März 1843.

E. Zeller.

Digitized by Google

Intelligenz-Blatt

zu

den Theologiſchen Jahrbüchern.

Sämmtliche, in dieſem Blatte angezeigten oder in den „Jahrbüchern“ recenſirten Werke können durch die L. Fr. Fues'ſche Buchhandlung in Tübingen bezogen werden.

Bei **Alexander Duncker**, Königl. Hofbuchhändler in Berlin, erſchien ſo eben:

G. A. GABLER

Professor an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin,

Die

Hegelsche Philosophie.

Beiträge

zu ihrer richtigeren Beurtheilung und Würdigung.

Erstes Heft.

gr. 8. geheftet 1¼ Thlr.

Bei **Ludwig Oehmigke** in Berlin iſt ſo eben erſchienen:

Commentar

über

Die Pſalmen

von

E. W. Hengſtenberg, Dr. und Profeſſor.

Erſter Band.

Preis 1 Thlr. 20 Sgr. (1 Thlr. 16 ggr.)

Das ganze Werk wird aus drei Bänden beſtehen und der Druck des zweiten hat bereits begonnen. — Im Laufe des künftigen Jahres dürfte die Beendigung des Ganzen zu erwarten ſeyn.

Bei **W. Beſſer** in Berlin iſt erſchienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Das evangeliſche Bisthum zu Jeruſalem. Geſch. Darſtellung mit Urkunden. Gr. 8. geh. 15 Sgr.

Gruppe, Dr. O., Lehrfreiheit und Preßunfug als Fortſetzung der Schrift: **Bruno Bauer** und die akademiſche Lehrfreiheit. Gr. 8. geh. 15 Sgr.

I.
Abhandlungen.

1.
Zur Charakteristik Melanchthons.

Aus Anlass der Schrift:

Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen und einer Entwicklung seines Lehrbegriffs von Friedrich Galle. Halle bei Joh. Friedr. Lippert. 1840. 475. VIII.

Von

L. Georgii.

Die Schrift, welche die folgenden Blätter veranlasste, ist hervorgerufen durch eine Preisaufgabe, welche die theologische Fakultät zu Halle für das Jahr 1837 stellte. Sie zerfällt in zwei Hauptbestandtheile, deren erster das Persönliche über Melanchthon enthält (S. 1—246), während die zweite Hälfte in drei Abschnitten eine geschichtliche Entwicklung der Theologie Melanchthons giebt, nämlich im ersten Abschnitt (S. 247—363) seine Lehre von dem freien Willen, der Gnade und Prädestination, im zweiten (S. 363—468) seine Vorstellungen von dem Sakrament des Abendmahls, im dritten (S. 468—475) seine Ansichten über Kirche, Zahl der Sakramente, christliches Recht, und zwar mit auschliesslicher Rücksicht auf die Veränderungen, welche in Melanchthons Lehrweise hinsichtlich dieser Stücke bemerkbar sind. Den Verf. hat gewiss ein richtiges Gefühl geleitet, wenn er dem dogmatischen Theile seines Werkes, der die eigentliche Lösung der gestellten Aufgabe »über die Ver-

änderungen im Lehrbegriff Melanchthons« enthält, eine ausführliche Darstellung der persönlichen Verhältnisse, des Charakters, der äusseren Stellung des Reformators vorausschickt, sofern insgemein nicht nur die allgemeine Denkweise, die theoretische oder dogmatische Richtung eines Individuums, sondern ganz besonders die etwa eintretenden Veränderungen und Schwankungen in seinen Ansichten ihren letzten Grund in der ursprünglichen Disposition seiner Persönlichkeit und in der Art, wie dieselbe von Aussen bestimmt wird, haben. Gelingt es, den Charakter, die Persönlichkeit eines Mannes, seine ursprüngliche Art zu sein in ihrem eigensten Kern und Grund aufzufassen, so ist damit gewiss auch immer der richtige Anknüpfungspunkt für die Entwicklung seiner Denkweise gefunden, sowie die Grenze bezeichnet, innerhalb welcher sich die verschiedenen Gestaltungen und Schwankungen derselben halten müssen. Und gewiss war ja auch die Meinung der gestellten Preisfrage nicht nur, dass die Veränderungen im Lehrbegriff Melanchthons dargestellt und etwa historisch motivirt werden, sondern dass dieselben auch darauf angesehen werden sollten, ob und in wie weit sich durch sie die oft wiederholten Angriffe und Verdächtigungen des Charakters Melanchthons begründen lassen, eine Frage, die nur eine richtige Auffassung seiner eigensten Persönlichkeit und der Stellung, welche ihm dadurch zu den Bewegungen seiner Zeit angewiesen wurde, beantworten kann. Bei Melanchthon aber, wie überhaupt den Männern der Reformation, ist ein solches Zurückgehen auf das Persönliche noch aus einem andern Grunde nothwendig.

Die Zeit der Reformation ist eine der Urzeiten der Geschichte, in welchen es sich um eine neue, schöpferische Gestaltung des allgemeinen Lebens handelt, in welchen der Geist der Geschichte, gleichsam verlegen über die Fortspinnung seines Fadens, denselben abreisst, um ein neues Gewebe anzulegen. Die mittelalterlichen Lebensformen hatten sich bis zur Consequenz der abstraktesten Einseitigkeit entwickelt; sie hatten sich damit ihres sittlichen Inhalts entleert, und waren durch Enthüllung des Widerspruchs, in welchen sie mit ihren eigenen Grundlagen gerathen waren, zur Illusion herabgesunken. Das

Leben hatte sich ihnen entfremdet, der Glaube an ihre Wahrheit und Nothwendigkeit war verloren gegangen, und der Zustand der Unbehaglichkeit, der sich in Folge davon der Zeit bemächtigte, erhob eine Neugestaltung des allgemeinen Lebens zum unabweisbaren Bedürfniss. Diese neue Ordnung der Dinge musste sich in der Tiefe des Volkslebens ausgebären; denn eine Reformation lässt sich nicht machen. Allein das Volksleben entbehrte aller Organe, aller Repräsentation. Die Hierarchie sah scharf genug, um in der Gährung, die dasselbe ergriffen hatte, die Gefahr, die ihr drohte, zu erkennen, und darum jeder Gestaltnng derselben in äusseren Formen mit der ganzen Härte des historischen Rechts und der ganzen Macht der Wirklichkeit den Weg zu vertreten. Die weltliche Gewalt in Deutschland war theils zu abhängig von der Hierarchie, theils zu eng an das Interesse derselben gebunden, theils zu sehr durch die persönliche Willkühr und Laune der Fürsten und freien Stände bestimmt, als dass von ihr die durchgreifende Wiedergeburt der Zustände des deutschen Volkslebens ausgehen konnte, eine Thatsache, welche die Erfolglosigkeit der vielen darauf abgesehenen Reichstage zur Genüge beurkundet. Die Reformation konnte daher nicht auf dem Wege eines organischen Processes, einer geordneten und stetigen Wechselwirkung der constituirenden Faktoren zu Stande kommen, weil gerade der bedeutendste derselben, das Volk, noch aller Selbständigkeit beraubt, von aller freien Wirkung ausgeschlossen, in einem Zustand völliger Unmündigkeit niedergehalten war, weil die bestehende, in einem weiten Reichthum von Sitten, Formen nnd Rechten fixirte Ordnung der Gesellschaft an dem Selbstbewusstsein nnd der Freiheit der privilegirten Stände eifersüchtige Wächter fand. Die Theilnahme des Volks an der grossen Zeitfrage war daher ganz auf den Einfluss beschränkt, welchen ausserordentliche, aus seiner Mitte hervorgehende, von seinen Interessen durchdrungene Individuen übten. Nur die heroische Persönlichkeit, die den Adel und das Vorrecht der Geburt durch den göttlichen Stempel geschichtlicher Berufung ersetzt, konnte das Werk der Reformation beginnen und vollführen. Es kam darauf an, dass das Bedürfniss der Zeit Organe fände, welche das Volk einer-

seits kräftig zu vertreten, andererseits bei den Fürsten und freien Ständen sich genugsam zu beglaubigen, d. h. die Interessen beider zur Einheit zu verschmelzen wüssten. Aber eben darum ist auch die Persönlichkeit der Reformatoren, ihre eigenthümliche Gemüthsrichtung und Begabung als der fortlaufende Commentar der geschichtlichen Ereignisse zu betrachten. Es gab noch keine im Detail festgestellte öffentliche Meinung; sie hatten diese selbst erst zu schaffen, zu gestalten. Die Entwicklung derselben ist nur der Reflex der durch ihre Persönlichkeit bestimmten Art, wie sie das Bedürfniss der Zeit auffassten.

Der Verf. häuft nun zur Zeichnung der Persönlichkeit Melanchthons in der ersten Hälfte seiner Schrift eine Menge charakteristischer Thatsachen und Züge auf, bespricht sie einzeln, vergleicht sie miteinander, zeigt die widersprechenden Seiten derselben, und sucht die Widersprüche durch Beziehung auf äussere Verhältnisse zu erklären. Es leitet ihn hiebei die richtige Ansicht, dass in kurzen Anekdoten, fragmentarischen Aussprüchen sich das Charakteristische ganz besonders rein und ungemischt ausspreche. Die kleinen Erzählungen, wie sie der Verf. (leider meist in den Anmerkungen, wodurch der Text oft breit und trocken wird,) beibringt, z. B. aus dem Familienleben Melanchthons (S. 28 ff.), sind eben so viele charakteristische Miniaturbilder, die den beabsichtigten Eindruck nie verfehlen, weil ihre Wirkung plötzlich und ungesucht ist. Diese eng begrenzten Situationen, genommen aus den Verhältnissen des Privatlebens, diese Ausserungen in Briefen an vertraute Freunde sind für öffentliche Charaktere gleichsam die Ruhepunkte, in welchen sie sich des Zwangs entledigen, den ihre öffentliche Stellung ihnen auferlegt, in welchen sie sich gehen, wie sie sind, in welchen das Bild ihrer Persönlichkeit, das ihr öffentliches Wirken, gehemmt durch das Widerstreben der äusseren Welt, immer nur zur Hälfte abspiegelt, seine Ergänzung gewinnt. Allein es ist nun nicht genug, sie vereinzelt aufzufassen; es ist in denselben vielmehr der Kern und Mittelpunkt zu suchen, in welchem die widersprechenden Seiten der öffentlichen Erscheinung solcher Männer ihre Einheit und Versöhnung finden, der charakteristische Gesichtspunkt, von welchem aus der Widerspruch sich auflöst.

Einen solchen charakteristischen Einheitspunkt für Melanchthons theologische Erscheinung zu suchen, hat der Verf. unterlassen. Er bewegt sich ganz nur in der Vielheit der beigebrachten Züge, ohne sie in einem Mittelpunkt zu verbinden; er geht von einem Einzelnen zum Andern fort, ohne zu zeigen, wie in allen, auch den scheinbar widersprechendsten Situationen doch immer wieder derselbe Melanchthon zu erkennen ist.

Wir glauben diesen charakteristischen Einheitspunkt für Melanchthons Erscheinung in seinem künstlerischen Berufe und seiner demselben entsprechenden Begabung zu finden, sofern anders die Kunstthätigkeit nicht darauf beschränkt ist, Holz und Stein zu bearbeiten, und in sinnlich wahrnehmbaren Gestalten die Offenbarung der Idee zu bewirken, sondern und in noch höherem Maasse diejenigen als Künstler zu bezeichnen sind, welche, wie die Gesetzgeber, Religionsstifter, die sittliche Natur des Menschen zur Entwicklung bringen, das Leben zum Träger und Organ der Idee gestalten. In diesem Sinne liegt ein künstlerisches Element in dem Wesen Melanchthons, das sich in seinem Privatleben, seiner Schreibart, seiner theologischen und kirchlichen Thätigkeit unverkennbar beurkundet, ein Sinn für formelle Vollendung, der überall darauf bedacht ist, die Ecken abzuschleifen, einseitige Härten wegzuschaffen, ein Lebensbild zu gestalten, das in sich abgerundet, ein in seinen Theilen harmonisch geordnetes Ganzes darstelle. Was auch immer der Stoff ist, in dem er sich bewegt, sei es sein Familienleben, oder das Dogma, das Verhältniss der Freundschaft oder die kirchliche Verfassung, immer ist sein Geist, von Einer hohen Idee getragen, darauf gerichtet, diesen Stoff zum Symbol zu bilden, in welchem dieses Ideal in reinen, einfach schönen und ebenmässigen Verhältnissen sich offenbare. Und diesem entspricht ganz die Art seines Schaffens. Zurückgezogen in die geheime Werkstatt seines frommen Gemüths ergiebt er sich am Liebsten jener stillen, geräuschlosen Thätigkeit, welche sich nie in den Sturm der Leidenschaft hinauswagt, ohne verwundet und verwirrt zurückzukehren, welche das Maass und die Regel ihres Schaffens als eine ursprüngliche Mitgabe der Natur in sich tragend, eine reiche innere Welt in reinen, adäquaten Gebilden zu entfalten

strebt, eine gemüthliche Disposition, welche förderlich unterstützt wird durch eine scharfe Beobachtungsgabe, ein offenes Gefühl für das Bedürfniss der Zeit, einen feinen Sinn der Achtsamkeit nicht nur für die grossen Umrisse, sondern auch für die kleinen Verhältnissc, eine seltene Elasticität des Geistes, die in alle Formen sich zu finden und darum alle zu beherrschen weiss, und durch diese Gewandtheit in der Form den unaufhörlich sich sträubenden Stoff doch immer zu besiegen und sich gerecht zu machen vermag.

Der genaue Zusammenhang zwischen Kunst und Religion, die enge Zusammengrenzung beider Gebiete ist eine Thatsache, welche für das Bewusstsein der Bildung nnserer Zeit sich ohne Widerspruch festgestellt hat. Wenn die Kunst von jeher aus dem Inhalt der Religion vorzugsweise die Vorwürfe für ihre schöpferiscbe Thätigkeit nahm, so ist der Grund davon darin zu suchen, dass die Religion die atomistisch aus einander fallenden Verhältnisse des Lebens durch die Beziehung auf das Uebersinnliche in einen idealen Zusammenhang bringt, sie zu sinnbildlichen Formen eines höheren Geistigen weiht, die über die ihnen anhaftende platte Wirklichkeit hinausweisen, und ihre Bedeutung in dem innern Lebcn, dem frommen Gemüth, der künstlerischen Anschauung finden. Denn das eben ist ja die gemeinsame Natur des Religiösen und des Kunstschönen, dass das Endliche zum Symbol des Unendlichen wird, das in dem Stoff zu einer Wirklichkeit sich aufschliesst, die in sich unvollendet in dem anschauenden Subjekt ihre Ergänzung sucht, dass die Idee, die in dem Kunstwerke sicb zur Offenbarung bewegt, frei schwebend zwischen dem Stoff und dem Subjekt dieses zu einer Thätigkeit erweckt, die nach ihrem Inhalt ein religiöses, nach ihrer Form ein künstlerisches Thun ist.

Um das Princip, auf welchem die künstlerische Thätigkeit Melanchthons bernhte, näher zu bestimmen, haben wir auf die Verhältnisse der Zeit, in welchen sich dieselbe bewegte, Rücksicht zu nehmen. Die christliche Religion war in der Entwicklung des römischen Katholicismus auf dcm Boden des deutschen Volkslcbens zum abergläubischen Gepränge, zum theurgischen Mechanismus geworden. Sie hatte ihres idealen, sittlichen Inhalts sich entleert;

man könnte sagen, sie hatte ibren Kunstcharakter aufgehoben. Denn die ideale und grossartige Auffassung der mittelalterlichen Hierarchie, welcbe fortwährend die künstlerische Begeisternng entzündete und nährte, war zum traditionellen Eigentbum der Scbule geworden, und hatte sicb für das Bewusstsein des Volks in der praktischen Verwilderung des kirchlichen Lebens, den Skandalen des liederlichen, unwissenden, habsüchtigen Klerus völlig beseitigt. Der Reformation war hiemit ibre bestimmte Aufgabe gestellt. Sie hatte die etbische Wiedergebnrt der Religion einzuleiten, die stetige Einwirkung derselben auf das Leben wieder berzustellen, nnd ibren idealisirenden Einfluss auf die Gestaltung des endlichen Wesens wieder zu organisiren, indem sie das Unendliche, wie es sich der allgemeinen Bildung in den übersinnlichen Thatsacben des Christenthums repräsentirte, wieder zn einer sittlichen Macht erhob, und in lebendige Beziehung zum Endlichen setzte. Man könnte sagen, es sei die allgemeine Aufgabe der Reformation gewesen, der Religion ibren Kunstcbarakter znrückzugeben. Luther übernahm den negativen Tbeil dieser Aufgabe, den Bruch mit der veralteten Ordnung der Dinge zu beginnen und zu vollenden. Seine Thätigkeit bestand vorzugsweise darin, zu zerstören und auf den Grund zu ränmen. Melancbthon erhielt die seiner ganzen Persönlicbkeit entsprechende Berufung, die Umrisse des Neubaus zn entwerfen, die Materialien für denselben zu sichten und zu ordnen, und seine Ausfübrung nach jener die Bewegung der Zeit beherrschenden Idee zu disponiren.

Wenn die Familie eine Gemeinde, eine Kirche im Kleinen ist, so musste sich die künstlerisch bildende Thätigkeit Melanchthon's hier zunächst bewähren, und da ihr nun in diesem Kreise das bildsamste Objekt gegeben war, da ihr hier am Wenigsten widerstrebende Elemente entgegentraten, so musste ihr auch in diesem Kreise ihr Werk wohl am Vollkommensten gelingen. Melanchthon's Familienwesen stellt denn auch einen dnrchaus harmonisch gegliederten Organismus dar, der in allen seinen Bewegungen von dem Princip des Religiösen bestimmt, doch für die Motive des rein Menscblichen und Natürlichen unverschlossen, beide Elemente in einer Mischung und Verschmelzung bin-

det, deren Resultat ein frisches Lebensbild ist, das nicht minder ein reines Kunstbild genannt werden kann. Die Auffassung der Religion als einer sittlichen Macht, die das sinnliche Leben bändigen, durchdringen, ihm eine ideale Bedeutung verleihen müsse, dieses Lebensprincip der Reformation ist auch das Princip, von welchem der Gang seines häuslichen Wesens beherrscht, von welchem dasselbe in allen seinen Functionen bewegt wird. Er weiss die Wirksamkeit dieses Princips durch Anknüpfung an bestimmte einzelne Formen zu ordnen nnd zu regeln, und selbst das Unbedeutendste, z. B. das Nachsehen des Kalenders (S. 79) wird zum Organ desselben geschaffen. Alle differenten Elemente der Familie finden in diesem Einheitspunkte ihr natürliches Maass, jeder Gegensatz in dieser Abgrenzung und dem dadurch bedingten freien Zusammenwirken Aller seine Ausgleichung. Von hier aus wird jede Störung, die von dem einzelnen Punkte ausgehen, und die Verhältnisse des Kreises im Ganzen verrücken könnte, für seine Anschauung alsbald wieder in's Gleiche gebracht. Man sehe, wie er sich mit dem Loos seiner nicht glücklich verheiratheten Lieblingstochter zu versöhnen weiss. Man lese, wie er sich gegen Camerarius ausspricht, als dessen Tochter sich ohne Wissen des Vaters verlobte (S. 38). Allein diese Wirkungen lassen sich nur daher begreifen, weil die Religion für Melanchthon nicht eine finstere Macht, ein dem Leben feindseliges Gesetz war, weil sie ihm vielmehr nur dazu diente, dem Menschlichen eine ideale Verklärung zu leihen. Sie unterdrückt das Natürliche nicht, sie ist demselben nur eine humane Pflegerin, und lässt die rein menschlichen Gefühle überall frei gewähren. Seine Anschauung des geschlechtlichen Verhältnisses ist ganz in die Poësie desselben getaucht, die Liebe erscheint ihm als ein geheimnissvolles, in ihrer Ursprünglichkeit heiliges und keusches Wesen, an das sich ihm die Ahnung eines Ewigen knüpft. Er freut sich an sinnigen Anekdoten, deren Gegenstand die allbeherrschende und unwiderstehliche Macht des Eros ist, und benützt sie wohl selbst zu einem kleinen Gedichte (S. 28, 3). Wenn er von der Liebe zu den Kindern redet, so spricht sich in jedem seiner Worte eine Virtuosität der Empfindung aus, welche das Wesen der-

selben in seiner ganzen Tiefe durchfühlt, und in den Erzählungen von seinem Benehmen mit den eigenen Kindern und Enkeln offenbart sich eine Zartheit, eine Herrschaft über die eigenen Gefühle, eine Schonung gegen die seiner Umgebung, und doch zugleich eine Heiterkeit und reine Natürlichkeit, kurz die Bewegung eines so ganz in sich beruhigten Lebens, dass sie den Eindruck der Schönheit in vollem Maasse hervorbringen. Melanchthon ist der Mittelpunkt dieses Kreises, von welchem aus ein höherer Geist seine Strahlen verbreitet, und die Punkte, auf welche sie fallen, beleuchtet. Seine Persönlichkeit, sein eigenes Denken und Leben spiegelt sich daher in seiner Umgebung ab, und auf diesem Wege freier Wechselwirkung hat sich derselben seine eigene ideale Lebensbetrachtung ungesucht mitgetheilt. Bei dem Anblick seiner zehrenden Frau »lindert das seinen Kummer, dass ihr Geist ohne Schwäche und ziemlich ruhig ist« (S. 36). Uebersieht man seinen ganzen Haushalt, den Hausvater, wie er als der geweihte Priester der Religion und des Lebens sein Mysterium gerade in diesem engen Kreise am reinsten und ohne Störung vollzieht, die einfache, treue Hausmutter, die vier Kinder, die Enkelinnen, unter denen die kleine Martha frühe schon als »Fraw Doktorinne« figurirt (S. 35), den alten Diener Johann (S. 77) nicht zu vergessen, oder fasst man auch einzelne Gruppen in's Auge, die kleine Anna, wie sie des Vaters Thränen mit der Schürze trocknet, diesen selbst, in der einen Hand ein Buch, an der andern das Wiegenband, wie ihn eben ein französischer Gelehrter besuchen will (S. 29), so sind dieses selbst plastische Bilder, die ein tiefes Motiv für eine künstlerische Behandlung verbergen. Ueberall fühlt man ein frisches, ein gesundes und natürliches Leben heraus; aber die Natur gehoben und idealisirt durch eine höhere Potenz, durch den Einfluss der Religion. Aus dieser Mischung entspringt denn auch jener leise, aber den ganzen Umkreis seiner persönlichen Umgebung durchziehende Ton des Sehnens und Ahnens, der oft sogar eine elegisch schmerzliche Färbung annimmt, aber immer wieder an dem Gefühle gegenwärtiger Befriedigung ein volles Gegengewicht findet, so dass er sich nie in das Gebiet des Ueberschwänglichen verflüchtigt,

sondern zu einem wesentlichen concreten Bestandtheil des ganzen Lebensorganismus wird. Hierin ist der Grund davon zu suchen, dass bei der festesten religiösen Grundlage doch der natürliche Schmerz, z. B. bei dem Verluste seines Sohnes Georg, sein ganzes Recht behauptet. Ja bei aller Einfachheit und Genügsamkeit in seinen täglichen Bedürfnissen ist er doch nicht unempfindlich selbst für einen behaglichen Lebensgenuss, und wie er das eine Mal es nur auch gern haben möchte, wie der »Thumprobst zu Wirzburg, der alle Jahr etliche tausent Gülden Eynkommen hat und viel guts Weins«, so beklagt er sich das andere Mal über das arme elende Leben in dem Ort seines Aufenthalts, da »nichts gutts zu bekommen ist, und wenn man schon etwas hat, so kocht mans nicht recht; *omnia sunt barbarica*«, oder: »*vos vescimini jam prunis, et nos non habemus in hac urbe bonam cerevisiam. Vivimus in Dalmanutha, i. e. in pauperum habitatione*, Bettelhauss oder armen hauss« (S. 37, 1). Ja selbst gegen die Vergnügungen des Spiels hatte er kein Arges. »Mir ist es nicht zweifelhaft, sagt er in Bezug auf diejenigen, welche Spielkarten verfertigen, dass man mit Zuversicht diese Kunst betreiben könne; denn das Spiel an sich ist nichts Gottloses, obschon Einige es missbrauchen. Wenn man aber um des Missbrauchs willen eine Sache verdammen will, was will man mit dem Weine, mit dem Gelde und allen übrigen Dingen, die der Erde angehören, machen«? An fröhlichen Tischgesellschaften nahm er gerne Theil, wenn dieselben durch eine ungezwungene Heiterkeit gewürzt wurden, und die rigoristischen Feinde eines solchen heiteren Lebensgenusses nennt er Timonsseelen und Menschenhasser (S. 85 f.). *Si vultis esse homines*, spricht er sich aus, *vivite ut homines*, ein Grundsatz, der auf seine ganze Erscheinung ein schönes Licht wirft. Die Religion vermochte keinen Zug in dieser liebenswürdigen Persönlichkeit zu verzeichnen; seine Frömmigkeit war überall durch eine heitere Färbung temperirt.

Nicht so ebenmässig und harmonisch gestaltete sich sein Verhältniss zu seinen Freunden, die natürliche Folge der vielen widerstrebenden Elemente, mit denen er in dieser Hinsicht zu ringen hatte. Doch muss man hier die Individuen unterschei-

den. Sein Verhältniss zu Camerarius war so innig, so gemüthvoll, dass »auch nicht der leiseste Schatten von Disharmonie die frische Klarheit desselben je getrübt hat« (S. 40). Man hat dabei aber ganz und gar nicht an jene sentimentale, kränkliche Freundschaftsschwärmerei zu denken, wie sie im vorigen Jahrhundert zu einer gewissen Zeit den Ton der poëtischen Begeisterung angab, wenn gleich der Verf. in seiner Darstellung an diese Unnatur anstreift. Da war der Mann viel zu thätig, jede Lebensäusserung wendete sich ihm immer viel zu entschieden den ernsten Interessen der Zeit zu, um solch schwächlichen Gefühlen sich hinzugeben. Der stete Briefwechsel mit Camerarius umfasst seine ganze, ausgebreitete Thätigkeit, und ist daher der getreue Spiegel derselben. Hier treten uns die Ideen, die ihn beseelen, rein und ungetrübt entgegen; hier lernt man die Hindernisse, die widerstrebenden Elemente, an welchen die volle Verwirklichung derselben scheitert, kennen; hier die Schmerzen, die dem bildenden Künstler die Erfahrung bereitet, dass all sein Eifer, seine Gewandtheit, seine Geduld, seine Milde und Humanität, seine Selbstaufopferung und Beharrlichkeit nicht zureicht, um den spröden Stoff zu bewältigen, und seinem Werke die Vollendung künstlerischer Gestaltung zu verleihen. Diese volle Befriedigung, die ihm sein Verhältniss mit Camerarius verschaffte, ward ihm nun zwar bei anderen Freunden nicht zu Theil. Aber nirgends offenbart sich vielleicht sein hochherziges Gemüth, sein immer auf die volle Wirkung gerichtetes Streben, das Einseitigkeiten, Störungen, rauhe Ecken zu überwinden, überall formelle Vollendung zu erreichen bemüht ist, nirgends, möchte ich sagen, zeigt sich sein sittlicher Schönheitssinn in einem edleren Lichte, als in der Art, wie er sich gegen ehemalige Freunde, die durch dogmatische Rücksichten sich gegen ihn bis zu herben Bitterkeiten fortreissen liessen, ausspricht. So schreibt er an einen derselben, an Johann Agricola: »Ich versichere es in Wahrheit, dass du aufrichtig von mir geliebt wirst, und wie ich wünsche, unser gegenseitiges Wohlwollen möge beständig dauern. Wenigstens wird in der Ewigkeit unser Umgang lieblicher sein, wenn unsere hier angefangene Freundschaft nicht abgebrochen wird«. Und an seinen

alten Schulfreund Oecolampadius, obgleich er sein Gegner in der Abendmahlslehre ist: »Mein Sinn ist gegen dich noch derselhe, wie vormals, und dass doch die Zeiten der Pflege unserer Freundschaft günstig wären«! Der schreckliche Streit über das Abendmahl des Herrn hahe ihre gegenseitigen Freundschaftserweisungen gehemmt, »mein Wohlwollen gegen dich hat er indess nicht wankend gemacht. Vermissest du also Etwas an mir, so wolle mehr die Zeit, als meine Treue anklagen«. Man sieht, wie ängstlich er ist, jede Störung, jede Disharmonie ahzuwehren; Nichts soll das Ideal, das er zu gestalten sucht, zu trühen vermögen; kein Zug in der Darstellung desselhen soll verzeichnet sein. Diesem Sinn für schöne und vollendete Form ist auch die Sorgfalt zuzuschreihen, womit er seine Briefe an Freunde schrieh (S. 50, 2), der Fleiss, womit er den Ausdruck oft bis in's Kleinste prüft und wählt, und es ist nicht schwer zu finden, wie überall hier die Alten seine Muster sind. Wie es scheint, glauhte er, diese Sorgfalt trage dazu hei, dem Verhältniss der Freundschaft eine edle Haltung zu sichern, und durch Nachlässigkeit in den Mitteln des Verkehrs werde dieser selbst vernachlässigt. Wenn daher Aristoteles meine, allzugrosse Sorgfalt im Briefeschreihen *οὐκ εἶναι φιλικὸν*, so commentirt er ihn durch die Bemerkung: *sed tamen non laudo negligentiam.* Was Bretschneider (*Praemon. ad Corp. Ref. V.* 7. p. XXVII.) über die Art Melanchthon's, Briefe zu concipiren sagt, wie er nie müde ward, zu deliren, zu ändern, zu bessern, mag man begreifen, wenn man ein analoges Aktenstück von seiner Hand vergleicht, wie das in Illgen's Zeitschr. f. hist. Theol. 1841. H. 1. S. 60 ff. mit allen von ihm gemachten Aenderungen mitgetheilte Universitätszeugniss für seinen Schüler M. Simon Leupold. — Dieser Haltung Melanchthon's im freundschaftlichen Verkehr entspricht sein Widerwille gegen alle Lobhudelei, wie er, dieselhe verweisend, an einen Prediger Scarahäus schreibt, dass er doch mit ihm nach attischem Gebrauche ohne Complimente umgehen möge (S. 45). Sein Sinn war viel zu sehr dem Ohjektiven zugekehrt, sein geistiges Wesen zu fest auf den Einen Zweck gerichtet, zu schaffen, zu bilden, zu gestalten, sein Ich war viel zu identisch mit

seinem Thun, als dass ihm eine solche einseitige Erhebung seiner Persönlichkeit nicht als Deformität erschienen wäre. Seine Bescheidenheit, womit er sein eigenes Selbst überall zurückzog, jeden Tadel, sogar jede Schmähung nur nach ihrem objektiven Gehalte prüfte, und kein Bedenken trug, selbst von bitteren Gegnern zu lernen, ist nur aufzufassen wie die Demuth des Künstlers, der als Priester der Idee, die ihn beherrscht, ihr sein ganzes Ich zum Opfer bringt, oder, wie er sich selbst erklärt, als die *ἐπιείκεια*, wie sie dem ächten Philosophen, der ja immer auch Künstler ist, ziemt (S. 348).

Seinem Verhältniss zu Luther widmet der Verf. ein eigenes Kapitel (S. 96—166). Wie sehr die Persönlichkeit des einen beider Männer in der des andern ihre Ergänzung fand, bedarf keines Beweises; dass aber gerade dieser entgegengesetzte Charakter beider der Entwicklung eines so innigen und rückhaltslosen Verhältnisses, wie es z. B. zwischen Melanchthon und Camerarius sich bildete, ursprünglich im Wege stand, ist nicht zu übersehen. Der Verf. giebt sich Mühe, zu zeigen, dass wirklich zwischen beiden von Anfang an ein solches Gemüthsverhältniss bestanden habe. Ja er übertreibt die Schilderung ihrer gegenseitigen Freundschaft so sehr in's Zärtliche, dass man meinen könnte, er rede von zwei liebekranken Mädchen. »Zwischen beiden kam es nun zu einer so herzlichen und vertrauten Freundschaft, zu einem so treuen und aufrichtigen Liebesbunde, dass man sich die Innigkeit desselben nicht zu erklären vermöchte, wenn nicht jenes geheimnissvolle, geistige Band, das mit zauberischer Gewalt einzelne Seelen entweder lebenslang oder doch für gewisse Zeit an einander kettet, den Schlüssel zu Lösung dieses Räthsels darböte« (S. 100). Allein man hat gar nicht nöthig, ein Räthsel mit einem zweiten zu lösen, da in der That kaum eines da ist. Man braucht gar nicht auf zärtliche, überschwängliche Gefühle zurückzugehen, um das Band, das beide verknüpfte, zu finden, da sich in der ganzen Stellung beider Männer, ihrer Thätigkeit, dem Zwecke derselben ein viel würdigerer und edlerer Vermittlungspunkt darbietet. Des Verf. Mühe, »die Liebe und Gegenliebe« beider, »den Zauber« ihrer Freundschaft zu schildern, ist ein un-

nöthiger Aufwand; er bemüht sich, über Etwas Vieles zu sagen, das zu einfach und zu bedeutend ist, um darüber viele Worte machen zu können. Ja er treibt es bis zur Coquetterie, wenn er sagt, »der Umgang, jeder Anblick des Freundes enthüllt ihm täglich neue Reitze«, oder, wenn Melanchthon den Ruf nach Ingolstadt ablehnt, weil er sich von seinen Freunden nicht trennen will: »so wissen wir wohl, von wem ihm der Abschied am schwersten gewesen sein möchte« (S. 104). Das Verhältniss beider wurzelt durchaus in der gegenseitigen Anerkennung ihres Werths, ihrer gleichmächtigen Stellung zu der Zeit, ihrer gleich hohen Berufung. Es ist eine Art geschichtlicher Nothwendigkeit, eine göttliche That, dass diese beiden Männer sich zum Werke der Reformation verbanden. Man kann keine trivialere Frage aufwerfen, als die auch von dem Verf. (S. 157 f.) besprochene, wer von beiden mehr gewirkt habe, wer nothwendiger, wer eher entbehrlich gewesen wäre? Es ist lächerlich zu fragen, ob Luther wohl auch »ohne Melanchthon das Werk möchte durchgesetzt haben«? Nun, der Verf. meint, Melanchthon wäre eher entbehrlich gewesen; »denn mit Bescheidenheit und Gelindigkeit die Irrthümer und Missbräuche der Hierarchie herauszustellen, war ein fruchtloses und vergebliches Unternehmen«. Als ob hierin Melanchthon's Thätigkeit sich erschöpft hätte! als ob damit auch nur das wesentliche Element derselben berührt wäre! Luther war der Mann, niederzureissen, und Missbräuche auszurotten. Wenn er darum mit den Heroën zu vergleichen ist, welche die wilden Mächte der Barbarei zähmten, wenn ein feiner Sinn den Melanchthon leitet, ihn den Herakles der Zeit zu nennen: so ist dagegen nun dieser dem Kreise jener Männer zuzuzählen, die, wie die Gesetzgeber und Religionsstifter, gestaltend und bildend auf das menschliche Geschlecht einwirkten. Und man muss gar keine Ahnung von dem Wesen des Heroischen haben, um es nicht in den Individuen der zweiten Art so vollkräftig zu erkennen, als in den andern. Wenn es dort als Blitz, als ausbrechendes, vulcanisches Feuer wirkt, so ist sein Einfluss hier der der Wärme und des Lichts der Sonne. Luther schrieb die 95 Thesen, das Buch an den Adel deutscher Nation, über die babylonische Gefangen-

schaft; aber nur Melanchthon konnte die *loci communes* und die Augsburgische Confession ausarbeiten. Man kann Nichts sagen, als es musste so sein, dass beide Männer zusammen auftraten. Und in dieser geschichtlichen Nothwendigkeit ihrer Erscheinung wurzelt ihr gegenseitiges Verhältniss. Jeder sieht auf der Stirne des Andern das göttliche Siegel seiner Berufung glänzen, und der Eine ist dem Andern eine geistige Macht, die ihn mit einer unsichtbaren diamantenen Kette fest hält. »Ich bin hier festgehalten«, schreibt Melanchthon im tiefen Gefühl des Drucks seiner Tage, »ich weiss nicht durch welche Bande, und dass ich die Wahrheit sage, ich bin festgehalten wider meinen Willen«! — Es ist ein tiefer Sinn darin enthalten, wenn Luther sich als den Elias, den Vorläufer Philipps (S. 103) bezeichnet. Melanchthon's Thätigkeit konnte erst da anfangen, wo Luther's Mission aufhörte; aber Luther's Werk wäre eine gährende, chaotische Masse gewesen, wenn nicht Melanchthon dasselbe fortgeführt hätte. Dieser wesentliche und nothwendige Zusammenhang der geschichtlichen Stellung beider trug sich auf das gegenseitige Verhältniss ihrer Person über. Die Erkenntniss der Nothwendigkeit des geschichtlichen Verlaufs ist in gewöhnlichen Zeitläufen nur erst Sache der späteren Generation; in den Urzeiten der Geschichte, den grossen Gährungsepochen tritt sie nicht selten schon in das Bewusstsein der Gegenwart heraus. Wir sehen, wie Luther ganz von diesem Bewusstsein in Beziehung auf seine eigene Person erfüllt war, wie es die Quelle seiner Thatkraft und seines Muthes gewesen ist, ja wie die ganze Zeit dieses Bewusstsein ergriffen hatte. Seine Verbindung mit Melanchthon gründete sich nicht minder auf die Ahnung der höheren Nothwendigkeit, die beide zusammen auf Einen Platz stellte. Von dieser Ahnung ergriffen betrachtete einer den andern mit einer Art heiliger Scheue, als ein Werkzeug der Gottheit. Sie waren die zwei Pole des neuen Lebens der Zeit, die einander entgegengesetzt sind, während einer immer den andern voraussetzt, einer den andern ergänzt. Jeder fand in dem Andern das, was er selbst nicht war, und was er doch nicht entbehren konnte, um eine volle und ganze Wirkung zu erzielen. Dieser geheimnissvolle Rapport ihres

Wesens ist aber himmelweit verschieden von jener schwächlichen und sentimentalen Schwärmerei der Freundschaft; ja man könnte eher sagen, derselbe habe die eigene Art, dass keiner je die Natur des Andern vollkommen begriff und durchschaute, so unwiderstehlich ihre gegenseitige Anziehungskraft war. Vielleicht ist gerade der Gegensatz ihrer Charaktere der Grund dieser Wirkung. Sie ergänzten sich gegenseitig, weil sie sich gegenseitig begrenzten. Wie mächtig Luther's Persönlichkeit auf Melanchthon wirkte, ist zur Genüge bekannt. Jene war, um von dem diese Darstellung durchziehenden Gesichtspunkte aus zu reden, der dunkle Grund der Erscheinung und Wirksamkeit des Letztern, die von diesem abgelöst, alsbald farblos, seicht, unkräftig wird. Welch ein tiefes Gefühl spricht Melanchthon hievon aus in einem Schreiben v. J. 1520, wenn er sagt: »Sterben will ich lieber, als mich von diesem Manne hinwegreissen lassen« (S. 104). Aber nicht minder mächtig wirkte Melanchthon's Erscheinung auf Luther zurück. Er sah in derselben seine Schöpfung Form und Gestalt gewinnen, ohne welche sie in sich selbst sich aufgerieben hätte. Und doch wie wenig er das Geisteselement derselben für sein Selbstbewusstsein zu bewältigen wusste, beweisen seine Worte: »Unser Philipp ist ein wunderbarer Mensch, ja an dem sich fast Nichts findet, was nicht übermenschlich wäre« (S. 101). Am merkwürdigsten offenbart sich jedoch diese Unwiderstehlichkeit, womit einer zu dem andern sich verhält, in ihrer späteren Geschichte. Von Anfang an zwar kann man es fühlen, wie niemals jene gemüthliche Harmonie, jene innige Geistesverwandtschaft zwischen beiden bestand, die zwischen Melanchthon und Camerarius herrschte. Der Ton der Bewunderung, der die Urtheile beider übereinander durchzieht, verträgt sich nicht damit. In den gehäuften und ungemessenen Ausdrücken dieser Sprache verhüllt sich das leise Gefühl einer gegenseitigen ursprünglichen Fremdheit. Aber als nun später Melanchthon durch den Zug der Geistesentwicklung der Zeit die Nothwendigkeit erkannte, die herbe und schroffe Stellung Luther's zu verlassen, um der neu sich bildenden Welt die Vollendung der Form zu geben, und Harmonie und Ebenmaass in den Verhältnissen des Ganzen her-

zustellen: da ist es ein ergreifender, tiefbedeutender Anblick, den die inneren Kämpfe, die Qualen der Angst, die Opfer der Resignation gewähren, die dem bildenden Künstler die Wahrnehmung verursacht, dass Luther ibm auf seinem Wege nicht folgt, sondern grollend und drohend, in seiner Einseitigkeit sich verhärtend, zurückbleibt. Und ein nicht minder bedeutendes Schauspiel voll des tiefsten Interesses ist es, zu sehen, wie Luther, der Mann, der sonst Alles niederwarf, sich ängstlich zurückhält, um nicht in Melanchthon's Tbun einzugreifen, wie er, der vor keiner andern Grösse sich beugte, dem sanften, friedlichen Genossen immer aus dem Wege trat, wie er, dem kein persönliches Verhältniss mehr galt, wenn er glaubte, das Interesse der Wahrheit verfechten zu müssen, es nicbt wagt, gegen Melanchtbon zu reden, ob er ibn schon auf Seite der Gegner sich neigen siebt, ja, wie er grollend und drohend den Pfeil auf den Bogen legt, die Sehne spannt, und schon im Zielen auf ibn begriffen, die Waffe plötzlicb zu Boden kehrt, wie er Erasmus und Bucer mit seinem ganzen Löwengrimm anfällt, ihrem Freunde und Mitarbeiter aber nicht weiter nahe zu treten wagt, als dass er ihn den peinlichen Folgerungen überlässt, die er für sicb aus diesen Kämpfen ziehen mochte (vgl. über Erasmus S. 122. 126 über Bucer S. 141). Wie trivial und abgeschmackt, auch nur die Vermuthung aufkommen zu lassen, als hätte dieses Benehmen bei dem Einen oder Andern den Grund in der Furcbt gehabt, sein Ansehen zu verlieren, im Streit zu unterliegen! (S. 130). Nein, es hat einen höheren Grund; sie konnten, als geweihte und gefehmte Männer, die heilige Urfehde nicbt brechen, womit die Gottheit sie belegt hatte. Es scheint einer der wenigen unschönen, das Bild seiner Erscheinung verunstaltenden Züge in Melanchthon's Leben zu sein, wenn er sich nach Lutber's Tode über die *φιλονεικία* desselben und die *deformis servitus* beklagt, die er getragen babe. Aber man darf auch die Erklärung nicht vergessen, die er von dem griechischen Wort giebt: *quid significet φιλονεικία, non considerant. Non est crimen, sed πάθος usitatum heroicis naturis, quod nominatim Pericli, Lysandro, Agesilao tribuunt scriptores. Et omnino erant in Luthero heroici impe-*

tus. Er spricht wie die Griechen, die immer scharf zeichnen, aber die Schärfe des Ausdrucks durch den Hauch der Ironie mildern, den sie ihm beimischen. Sittliche Verdächtigungen sind ihnen fremde; sie zeichnen nur das Leben, den Charakter, wie er ist, nach seiner Kunstform. So hier auch Melanchthon. Und *deformis servitus* ist nicht, wie der Verf. (S. 146) meint, entehrende, sondern eine hässliche, den Schönheitssinn beleidigende Dienstbarkeit. Eine *deformis servitus* war es immerhin, soferne die *φιλονεικία* Luther's in seinen letzten Tagen mehr als irgend ein anderes Element der Zeit der bildenden und gestaltenden Wirksamkeit Melanchthon's störend in den Weg trat, sofern sie die Quelle jenes fanatischen Lutherthums war, das schon nach wenigen Jahrzehnten die Schöpfung des künstlerischen Mannes in einen wüsten Schutt verwandelte, und einen Hutterus zu jenem Paroxysmus begeistern konnte, in welchem er, »als ihm einst bei öffentlicher Disputation Melanchthon's Autorität entgegengehalten wurde, wie rasend das neben dem Katheder an der Wand befestigte Bildniss desselben herunterriss nnd vor Aller Augen mit Füssen trat« (S. 156). Und diess geschah in Wittenberg, auf dem Lehrstuhl, den der gehöhnte Mann zur *cathedra* Deutschlands geheiligt hatte. Melanchthon's Leichenrede auf Luther aber scheint uns der Verf. nicht mit dem richtigen Gefühle aufzufassen, wenn er sie gleichfalls als Beleg der Erkältung Melanchthon's gegen Luther anführt. »Es fehlt ihr an allem oratorischen Charakter«, aber dessen bedurfte es nicht, um Luther zu feiern. Es durchzieht sie eine mächtige, obwohl nicht aufschreiende Beredsamkeit, die ruhige und leidenschaftslose Sprache der Alten, damals in Melanchthon's Mund von verdoppelter Wirkung.

Der von uns aufgestellte Hauptgesichtspunkt für Melanchthon's Persönlichkeit verbreitet nun aber auch erst das rechte Licht über seine schriftstellerische Eigenthümlichkeit. Fassen wir sie näher in's Auge, so braucht man nur wenige Sätze aus seinen Schriften zu lesen, um den wohlgerathenen Zögling der Alten zu erkennen. Man erkennt ihn in dem leichten Fluss, dem ungekünstelten Rhythmus der Sprache, in den ungezwungenen Uebergängen, in der attischen Feinheit der Wendungen,

in der ruhigen, leidenschaftslosen und doch immer lebendigen, geistig bewegten Darstellung, in der Wahl des Ausdrucks, der immer ungesucht, und doch immer elegant und passend ist. In allen diesen Momenten erkennt man den in das Mysterium des griechischen Geistes Eingeweihten, dessen Ordensregel überall die σωφροσύνη ist. In Allem, was er schreibt, selbst in dem Unbedeutendsten herrscht eine gewisse natürliche Objektivität, und ganz ungesucht gestaltet sich ihm Alles, oft nur in einem Wort, zum Bilde, zur anschaulichen Form. Wenn er sagt, wie ihn das Gefühl der Spannung drückt, in welcher Luther mit ihm stand, braucht er den Ausdruck: »So ist es; wo es mich schmerzt, da fasse ich mit der Hand hin«, und wie es ihn aus seiner beengten Lage fortzieht: »Ich bin ein stiller Vogel, und werde nicht ungern aus diesem Diensthause gehen, wenn er erzürnt mich fortstossen wird«. Wenn er von den Interpreten der Schrift redet, äussert er sich: »Einige, nicht zufrieden mit Einer Erklärung von jedem Satz, haben aus sich, wie Spinnen, vier oder noch mehr Weisen gebildet«. Die Kirche in dem Wechsel ihrer Schicksale findet er in der Phasen des Mondes, den höheren Schutz, in dem sie steht, in der von den Dornen umgebenen Rose, in dem verborgenen Nest der Grasmücke, in dem Eisvogel abgebildet, der auf Meeresklippen im Winter brütet, während Gott die Stürme schweigen heisst u. s. w. Ueberall kann man Belege dieser Art finden Dieses poëtische Element ist bei ihm ein lauterer Zug des Gemüths, nicht bewusstes Streben; es ist nicht, wie bei Erasmus, feiner, angeübter Geschmack, sondern Natur. In ächt griechischer Weise spricht es sich in der ihm beliebten Art aus, kurze und treffende Citate einzuweben, und dabei vorzugsweise auf die Griechen zurückzugehen, um die Formen ihrer Rede und den feinen Sinn derselben sich anzueignen. Und wie heimisch er bei ihnen ist, sieht man aus dem Reichthum von Reminiscenzen, der ihm immer zu Gebot steht, wie sehr diese sein Eigenthum geworden, aus der ungesuchten und ungezwungenen Art, in der sie sich ihm darbieten. Spricht er von den zweideutigen Freundschaften, die ihn umgeben, so sind es, um mit Plato zu reden, λυκοφιλίαι, *plenae curarum et molestiae;* und von der

Möglichkeit, dass er von Wittenberg vertrieben werde, schreibt er: In Kurzem wirst du hören, dass, gleichwie Aristides von Athen, ich von hier verbannt bin. Wie treffend ist es doch, wenn er seinen Grundsatz, nachzugeben, um Aergernisse zu meiden, seine *Ulyssea philosophia* nennt! Plato und Xenophon, Virgil und Horaz, Thucydides und Polybius, Homer und Sophokles müssen ihm ihre Worte leihen, um durch dieselben seinen Gedanken ein anziehenderes Gewand zu geben. Und wie er die Natur und Universalität der griechischen Sprache begriffen hat, wie er derselben ganz mächtig ist, das sieht man nicht nur aus der grossen Zahl einzelner griechischer Ausdrücke, die er in Ermangelung adäquater lateinischer Worte in der Rede einstreut, sondern auch daraus, dass er, wo er in Briefen besonders bedeutende oder auch nur vertrauliche Mittheilungen machen will, sich des Griechischen ganz und mit voller Freiheit bedient (S. 130. 140. 348 u. öft.).

Wenn dieser Schätzung der Alten in formeller Hinsicht sein Urtheil über ihren materiellen Gehalt nicht entspricht, so ist dieses in der augustinischen Form des reformatorischen Princips zu suchen, die sich aus dem polemischen Interesse gegen das im Katholicismus wieder aufgelebte Heidenthum ergab. Unmöglich konnte er hier in der Auffassung des Grundsatzes dem Zuge der Zeit widerstreben; aber es ist nicht zu verkennen, wie diese Strenge bei ihm ganz nur in der allgemeinen Abstraction der Theorie bleibt, während sie im concreten einzelnen Falle sich aufhebt. Er spricht den besseren Heiden den Himmel ab, und ihre edeln Sprüche, die Sentenzen der Philosophen, werden ihm ohne eine Ahnung des Widerspruchs, in den er mit sich geräth, Normen und Grundsätze für das eigene Leben. Er findet keinen Unterschied zwischen der glänzenden Tugend des Sokrates und Cato und der That des Clodius oder der Mörder Cäsar's. Aber Xenophon lehrt ihn die Sprüche der Weisen lieben (S. 86), Sophokles auch von den Feinden lernen (S. 60), Sokrates von den Todten nur *ἐν εὐφημίᾳ* reden, und Plato die *sacra silentia τῆς φιλοσοφίας, ὅτι τοῦτο ἥδιςόν ἐςι καλοῖς* lieb gewinnen. Der Einfluss Luther's und der Beschäftigung mit der Theologie macht ihn auf eine Zeit lang zum erklärten Feinde

der Philosophie; aber so wenig wird der Zug seines Geistes zu derselben dadurch erstickt, dass er aus der unbehaglichen Stellung, in welche die Theologie ihn gebracht hat, sich immer wieder zu der Philosophie und den Alten zurücksehnt (S. 113 ff.). Die enge Verbindung der Reformation mit dem Humanismus musste für Melanchthon den Schüler Reuchlin's, den Freund Erasmus, immer ein Gegengewicht gegen jene augustinische Verachtung der Philosophie und des Heidenthums bilden, und man könnte die spätere Entwicklung seines theologischen Lehrbegriffs füglich auf das Streben zurückführen, beide in ihm gleich sehr repräsentirten Elemente, das Augustinische und humanistische zu versöhnen. Die Vernunft erhält daher später für ihn eine vorbereitende Geltung; und wenn er Philosophen, wie Plato, Xenophon, eine gewisse Gotteserkenntniss nicht absprechen kann, wenn er sieht, wie der letztere in Gott den *conditor* φιλοζῶος findet, wie ihm aus der Natur die φιλανθρωπία Gottes entgegenleuchtet (S. 215), wie Plato und Cicero die Unsterblichkeit deduciren: so fehlte es nicht an Erscheinungen in der Zeit, die, wie die Schwärmer, auf die Philosophie und humanistische Studien als unentbehrliches Ferment der theologischen Bildung hinwiesen (vgl. S. 118 ff.). »Weisst du nicht, schreibt er an Spalatin, wie heut zu Tage die Theologen gegen die Philosophie im Kampf begriffen sind? Aber doch schütze ich sie mit der grössten Anstrengung und Sorgfalt, nicht anders, als wir es mit unsern Altären und Heerden zu thun pflegen« (S. 120). Es ist nicht zu verkennen, wie auch in diesen Gegensätzen Melanchthon's künstlerische Natur sich beurkundet, wie er die Härte der Gegensätze abzuschleifen, ihre Extreme durch gegenseitige Mässigung zu mildern, das Menschliche mit dem Religiösen zu versöhnen, wie er in dem eigenen Denken und in dem geistigen Leben der Zeit Einheit und Harmonie herzustellen bemüht ist.

Dasselbe Streben bestimmt seine Thätigkeit als Exeget. Der verunstaltende Balast der Gelehrsamkeit, der sich so leicht in Commentaren häuft, ist ihm zuwider. Ueberall kehrt er zu einer einfachen, natürlichen Behandlung der Schrift zurück, und sucht auf diesem Wege den reinen Kern des Inhalts herauszu-

schälen. Er weist auf die ausgeprägte Eigenthümlichkeit der einzelnen Schriftsteller hin, und wenn er Paulus mit Thucydides vergleicht, so entgeht ihm die formelle Härte in der Sprache des ersteren nicht. Die typologische Interpretation ist ihm zuwider, nicht aber der freie allegorische Gebrauch einzelner Stellen und Figuren, zu bildlicher Beleuchtung der Situationen des religiösen Lebens. Sind diese Anwendungen nun zwar meistens sehr monströs, so ist doch darin das Streben nicht zu verkennen, überall das Objektive mit subjektivem Leben zu sättigen, mit geistiger Bedeutung zu durchdringen, und manche sind denn doch auch recht artig und nicht ohne Humor, wie wenn er in den Geigern und Pfeifern bei der Geschichte von Jairus Tochter, Matth. 9, 23, ein Bild findet für die letzten Trostgründe der Philosophie. Aber noch mehr, er fordert für die Interpretation ausdrücklich ein künstlerisches Verfahren, wenn er z. B. die Psalmen immer vorerst im Ganzen angesehen wissen will, gerade wie ein Gemälde nur als Ganzes betrachtet, den richtigen Eindruck gebe (S. 174). Dass seine künstlerische Phantasie sich mit Vorliebe den biblischen Dualismus aneignete, versteht sich von selbst. Die Engel sind ihm konkrete Figuren, die hin und wieder auftreten, und seine Phantasie beschäftigt sich gerne damit, die Spuren ihrer Erscheinung aufzusuchen. Nun fehlt auch der Teufel nicht und mit einem gewissen romantischen Behagen unterhält er seine Zuhörer mit Erzählungen von seinen Einwirkungen. Die künstlerische Haltung dieser Figuren zeigt sich in der reinen Objektivität, die sie für ihn behaupten, und wenn er den Teufel zeichnet, so wird es ein Gemälde. »Imaginirt euch den Teufel also, als wenn ein armes Kindlein auf der Gassen gefallen wäre, und ein grosser starker Mann über die Gassen lief, und trete das arme Kindlein mit Füssen, trete ihm einen Arm oder Schenkel ab, und hätte seine Freud an dem Schaden des armen Kindes.«

Fasst man von diesem Gesichtspunkt aus, unter den wir die Persönlichkeit Melanchthons gestellt haben, die öffentliche Thätigkeit desselben, seine Einwirkung auf die Gestaltung des kirchlichen Lebens und Dogma's auf: so stellt sich dieselbe, wie wir glauben, von selbst in einer Einheit und Ganzheit dar, die

ihr ohne diese Auffassung zu fehlen scheint. Der Raum beschränkt uns indessen auf wenige Bemerkungen. Bei Ordnung und Einrichtung des Kultus und kirchlichen Lebens ist er ganz darauf gerichtet, das Innere in äusseren Formen zu gestalten, und schon als Knabe »beobachtete er mit besonderer Lust alle Gebräuche«, und jene cyklopische Weise, wie er es nennt, der die Form zuwider ist, die nur im Formlosen sich wohl fühlt, ist seiner Natur zuwider. Er wollte »fromme, schmuckvolle Cerimonien«, Gesang und Bilder haben für ihn die Bedeutung des religiösen Symbols, er nimmt die Kunst für die Gestaltung des Gottesdienstes in Anspruch, um diesem die Form schöner Vollendung zu geben. Aeusseres und Inneres sollten durchgängig so in einander greifen, dass sie ein ganzes und abgerundetes Bild des Lebens der Gemeinde darstellen. Natürlich fand er darum seinen Beruf besonders auch darin, das Dogma, das sociale Bewusstsein der Zeit, das die innere Grundlage jeder Lebensgestaltung ausmacht, zu innerer Uebereinstimmung und Vollendung zu bringen. Nach dem Bildungsstande der Zeit stellte sich ihm in dieser Hinsicht die Aufgabe, das religiöse und sittliche, das augustinische und humanistische Element, d. h. die beiden das Princip der Reformation konstituirenden Momente zu innerer Ausgleichung und Versöhnung zu bringen. Um den Rückfall in die katholische Werkheiligkeit abzuwehren, musste der exklusive Charakter der Religion hervorgehoben, um dem sittlichen Zerfall der bisherigen Kirche zu steuern, musste die neue Ordnung der Dinge auf die Basis des sittlichen Selbstbewusstseins gegründet werden. Melanchthons scharfer Blick übersah es nicht, wie beide Momente in ihrer historischen Gestaltung sich schroff gegenüber standen; aber nicht minder erkannte er, wie beide auf wesentlichen Bedürfnissen des Geisteslebens beruhen, wie hierin eine Versöhnung und Einheit beider ursprünglich gegeben war. Diese Einheit in eine objektive Form herauszustellen, die Bewegung des religiösen Selbstbewusstseins so zu organisiren, dass dasselbe in allen seinen Momenten symbolisirt, eine ebenmässig geordnete Gestaltung würde, war seine dogmatische Aufgabe. Es entgiengen ihm die Consequenzen der lutherisch-augustinischen Ansichten über Prädestination, Freiheit

und Gnade nicht, die er in dem polemischen Interesse gegen den Katholicismus selbst einst in ganzer Einseitigkeit sich angeeignet hatte. Er sah, wie von diesem einseitigen Princip aus das religiöse Leben in Gefahr stand, in ein wüstes, allen Lastern geöffnetes Treiben auszuarten, in welchem jedenfalls alle sittliche Form und Schönheit ersticken würde. *Non est obscurum, quantum haec opinio noceat pietati et moribus, si sic sentiant homines, ut Zenonis servulus dicebat, non debere se plecti, quia stoico fato coactus esset peccare. Ab his opinionibus decet piis auribus atque animis abhorrere* (S. 269). Und der Gott dieser Anschauung erscheint ihm wie der Zeus mit der homerischen Kette. Er sah, wie eine innere dynamische kunstmässige Durchdringung des Menschlichen und Göttlichen, des Geistigen und Natürlichen hier nicht eintreten konnte. Nicht anders war es mit der lutherischen Abendmahlstheorie der Fall. Das Religiöse ist hier dem Menschlichen zwar näher gebracht, als in der Transsubstantiationslehre; aber es war doch noch ein abstraktes Aeusseres, das als solches gegen das Innere gilt und ausser und abgesehen von ihm als Ganzes festgehalten wird. Es blieb noch ein Aeusserliches im katholischen Sinn, für welches die sittliche Bestimmtheit nur das Zufällige war. Es war ein Punkt geblieben, an welchem das ganze papistische Wesen wieder eindringen konnte. Hatte ja Luther den evangelischen Christen in Italien sogar die Transsubstantiationslehre freigelassen (S. 423 f.)! Augustin selbst aber stand hier gegen Luther. Diese Rücksichten bestimmten Melanchthons Thätigkeit. Er suchte ein Symbol zu gestalten, das das kirchliche Bewusstsein in der Totalität seiner Momente fasste, das sittliche und religiöse Moment versöhnte, und den gegensätzlichen Momenten, deren Zusammenwirken die volle und kunstmässige Gestaltung des religiösen Lebens bedingen, gleiches Recht widerfahren liesse. Seinem klaren Gefühle entgieng es nicht, wie jede einzelne Partbei bis auf einen Punkt hin im Rechte sei, und nur darin es versehe, dass sie auf die halbe Wahrheit sich abschränke, dass sie ein Moment des Ganzen zum Ganzen mache und ihren Standpunkt in dieser Vereinzelung fixire. Das gesuchte Symbol sollte der Mittelpunkt sein in welchem diese Radien zusammengehen

Wenn irgend, so war hier sein Thun ein künstlerisches Thun. Man hat ihn hier allzu grosser Nachgiebigkeit und Aengstlichkeit bezüchtigt. Aber man kann fragen, ob diese Nachgiebigkeit und Mässigung, die er bewies, nicht einen grösseren Kraftaufwand forderten, als die Hartnäckigkeit und das Geschrei Anderer. Getragen von der Anschauung des Ideals, das er verwirklichen wollte, liess er die Schmähungen der Unzufriedenen gelassen über sich ergehen, und erdrückte die Schmerzen, die ihm das Widerstreben der rohen, unbildsamen Zeit bereitete, lautlos in der Tiefe seiner Brust. Er schwieg, um nicht durch Widerspruch neue Störungen hervorzurufen; er zitterte, wenn einem Freund ein unbedachtsames Wort entschlüpfte (S. 355, 1), das die verwüstenden Leidenschaften wieder entflammen konnte. Und es liegt ein schöner künstlerischer Humor darin, wenn er einem schlechten Scribenten sein Manuscript abkauft, damit es nicht gedruckt werde, weil es nur wieder ein Geschrei gegeben hätte (S. 239, 2). Indem er immer nur den Einen Zweck im Auge hat, ein vollendetes Ganzes zu bilden, sucht er jeder Störung in seinem Werke vorzubeugen. Dabei prüft er, als ächter Künstler, die gewählten Bausteine, und wirft sie ebenso gleichmüthig weg, wenn sie sich nicht fügen, als er sie vorher aufgenommen hatte. War die Augsburg'sche Confession sein Meisterwerk, so war es sein künstlerischer Trieb nach Vollendung, was ihn bestimmte, dieselbe fortwährend zum Gegenstand seines Bildens zu machen, und nicht müde zu werden, um das angestrebte ideale Symbol in ihr zu verwirklichen. Er betrachtete sie als sein Werk und sich selbst als den Arbeiter der Kirche. Wenn er sich kein Gewissen und Bedenken machte, an ihr zu ändern, so erkennt man darin nur seine künstlerische Naivetät, die durch die Frage nach der ihm zustehenden Berechtigung hiefür in ihrer Arglosigkeit nicht gestört wird. Möhlers ganze Bitterkeit ist erforderlich, um hierin eine arge »Gefälligkeit« gegen die öffentliche Meinung, in seinem sogenannten Schwanken, seinem Bemühen um die Ausbildung von Formeln, in denen die Partheien sich versöhnen könnten, »Heuchelei« zu finden. Melanchthon ist da ganz anders zu beurtheilen, als die Wittenberger Kryptocalvinisten nach ihm. War ihm ja immer nur das We-

sentliche die Hauptsache, das er streng vom Unwesentlichen schied, dessen Auffassung er frei gab. »Es ist eine eigenthümliche Gewohnheit der Schlangen,« schreibt er einmal, »dass sie bei ihren Kämpfen den Kopf sichern. So mögen wir auch das in Schutz nehmen, was von hauptsächlicher Wichtigkeit ist« (S. 255). Das Einzelne, das Beiwerk war ja eben das, was Gegenstand fortwährender Bildung und Gestaltung blieb.

Wir schliessen mit der Anführung zweier Aussprüche, welche beweisen, wie Luthers Anschauung der Persönlichkeit Melanchthons die Anerkennung des Künstlerischen in seinem Wesen nicht entgieng, und wie dieser selbst seine Wirksamkeit schön unter diesen Gesichtspunkt stellte. »Ich bin«, schreibt Luther, »dazu geboren, dass ich mit den Rotten und Teufeln muss kriegen und zu Felde liegen; darum meine Bücher viel stürmisch und kriegerisch sind. Ich muss die Stämme und Klötze ausreuten, Dornen und Hecken weghauen, die Pfützen ausfüllen, und bin der grobe Waldrechter, der Bahn brechen und zurichten muss. Aber M. Philipps fähret säuberlich und stille daher, bauet und pflanzet, säet und begeusst mit Lust, nachdem Gott ihm hat gegeben seine Gaben reichlich« (S. 159). Melanchthon aber, wo er sich in dem schönen Dedikationsschreiben zu den *locis commun.* v. J. 1535 an Heinrich VIII. gegen die streitsüchtige und formlose Art der Theologen ausspricht, an denen das Schändlichste das sei, was Euripides von Tantalus sage: ἀκόλαστον ἔσχε γλῶσσαν, αἰσχύνην νόσον, erklärt sich dahin, dass er diese Art nicht annehmen wolle, sondern vielmehr seine Ansichten in ein kunstmässig geordnetes System zu bringen gesucht habe, wenn er gleich nicht verkenne, dass nur Wenigen das Glück zu Theil werde, in solch künstlerischer Thätigkeit die Vollendung eines Phidias zu erlangen. *Ego meo pede me metior, ac satis agnosco, me divinam illam Phidiae formam atque ideam effingere non posse, ac facile patior me inter κοροπλάθους et minutorum operum figulos numerari, quare majore cura ac studio illa artis vestigia consector.*

2.

Ueber die religionsphilosophische Stellung des Judenthums.

Von

Dr. Planck.

Als der bezeichnendste Punkt in der neuern Religionsphilosophie lässt sich wohl mit Recht die Stellung betrachten, welche das Judenthum in ihr einnimmt. Schon an sich zeigt sich in der Auffassung des Judenthums ebensosehr wie in der des Christenthums selbst die jedesmalige Eigenthümlichkeit des philosophischen Princips; wo wir in der Stellung des Judenthums eine Einseitigkeit finden, da weist diese auch auf eine zu Grunde liegende Einseitigkeit des Princips hin, und zwar ist diess ebensosehr der Fall bei einem Standpunkte der einseitigen Entzweiung, als bei einem solchen, für den über der Identität die Entzweiung nicht zu ihrem Rechte kommen kann. Daher lässt sich die Auffassung des Judenthums mit Recht als ein Prüfstein für das spekulative Princip selbst betrachten, so bei Kant, so bei Schleiermacher, so bei Hegel. Bei Allen finden wir jene einseitige Trennung des Judenthums von dem Christenthum, zufolge deren das letztere, obgleich es geschichtlich vermittelt sein soll, doch ebensosehr wieder aus dem geschichtlichen Zusammenhange herausgerissen ist, — ein Punkt, worin die Philosophie der Gegenwart auf sehr bemerkenswerthe Weise mit der gewöhnlichen Vorstellung zusammentrifft, und dadurch zeigt, wie wenig sie noch das ist, was sie zu sein behauptet, nämlich die vollendete Durchdringung des Realen und Idealen, der vollendete Idealismus.

Es kommt jedoch auch noch ein anderes Moment hinzu, nämlich das eigenthümliche Verhältniss, in welches sich hier die Philosophie überhaupt zur Geschichte versetzt sieht. Erscheint es schon als rein geschichtliche Aufgabe höchst schwierig, den Bildungsgang des Judenthums von seinem ersten Ursprunge an zu verfolgen, so erhöht sich diese Schwierigkeit noch, wenn die

Philosophie eine ideale Ableitung des Judenthums fordert, in welcher zugleich die geschichtliche Entstehung desselben gegeben sein soll. In der That ist es nicht schwer zu zeigen, dass eine solche Deduktion nicht nur bis jetzt nicht geleistet worden ist, sondern dass es auch überhaupt unmöglich ist, eine solche zu geben, in welcher zugleich die geschichtliche Entstehung des Judenthums enthalten wäre. Es fragt sich nur, ob dann überhaupt noch eine ideale Deduktion des Judenthums möglich sei, und wenn diess der Fall ist, welches sie sei, und wie sie sich zur Geschichte stelle. Das Nachfolgende versucht diess in Kurzem zu zeigen.

Gehen wir hiefür von der Hegel'schen Auffassung aus, nicht um die derselben längst gemachten Vorwürfe zu wiederholen, sondern zunächst nur in der Beziehung, um zu erkennen, ob sie die geschichtliche Entstehung des Judenthums gebe, und ob überhaupt die ideale Deduktion zugleich die geschichtliche sein könne.

Der Grundgedanke nun der Hegel'schen Auffassung ist der, dass das Judenthum die erste Stufe sei, auf welcher der Geist sich selbst zum Bewusstsein komme, und auf welcher er sich ebendaher noch als ein Fremdes, Aeusseres erscheine, als reine Negativität gegen die Natur, in welcher das Subjekt selbst noch befangen sei. Diese Ableitung ist nun aber, wie sich bei näherer Betrachtung zeigt, weder eine solche, die zugleich die geschichtliche Entstehung des Judenthums gäbe, noch ist sie selbst eine in der idealen Entwicklung begründete. Denn, gehen wir von der Naturreligion aus, welche in ihrer letzten Vollendung darin besteht, dass ihr das Naturleben (und als dessen Spitze der Mensch) das Höchste ist, so ist offenbar der nächste Fortschritt des Bewusstseins nicht der, dass das natürliche Leben als das nichtige und das Ich als reine Negation desselben erscheint, sondern die nächste Form ist die, dass der freie Geist und die Natürlichkeit noch in Einheit auftreten. Wir suchen diess noch näher zu erläutern mit Beziehung auf die zunächst vorhergehende Stufe, die ägyptische Religion.

Die Grundidee der ägyptischen Religion ist die des natürlichen Lebens, das durch die Negation hindurch sich erhält.

Damit ist gesetzt, dass sich der Mensch als frei von der Macht der Natur weiss, zugleich aber selbst noch in das natürliche Leben versenkt ist. Seine Freiheit von der Natur wird daher darin angeschaut, dass er über das natürliche gegenwärtige Leben hinaus dauert, nicht der Negation durch die Macht der Natur anheimfällt; da er aber selbst noch natürliches Leben ist, so ist er noch an den Leib geknüpft, und dieser wird darum der Macht der Natur entzogen. Die ägyptische Religion ist also in dem einfachen Widerspruche befangen, den Menschen (das Ich) als frei von der Natur zu setzen, andererseits wieder ihn nur als natürliches Leben aufzufassen. Dieser Widerspruch kann sich nun aber nicht dahin lösen, dass sich das Ich als schlechthin frei von der Natur, als reine Entgegensetzung gegen die Natur weiss, und so das eine Ich als absolute Macht über die Natur anschaut. Vielmehr weiss sich ja der Mensch noch an die Natur gebunden; der Widerspruch löst sich also dahin auf, dass das Ich, obgleich an die Natur gebunden, sich doch zugleich als freie Macht über die Natur, als Geist weiss. Hiemit ist jene ägyptische Vorstellung von der Unsterblichkeit zu ihrer höheren Wahrheit erhoben. Was vorher als blosse Dauer über das gegenwärtige Leben hinaus angeschaut ist, (wobei eben darum das Ich noch an den Leib geknüpft erscheint), das ist jetzt in seinem eigentlichen Wesen erkannt; der Unsterblichkeitsglaube ist untergegangen im Bewusstsein des schönen Subjekts von sich selbst. Man wird einwenden, die von Hegel aufgestellte Form des Bewusstseins stehe ja doch niederer als die hellenische Religion; denn der Geist erscheine sich in jener noch als ein Anderes, und das endliche Subjekt sei noch in der Natürlichkeit befangen. Allein diese letztere Bestimmung heben auch wir keineswegs auf; das Subjekt hört in der griechischen Religion nicht auf, sich noch als natürliches Leben zu wissen; es ist nur zugleich damit als freies gesetzt. Jene Ableitung bei Hegel dagegen setzt eine Abstraktion voraus, die hier nicht möglich ist, ein Ich, das von der Natürlichkeit ganz losgerissen ist. Mag daher immerhin jene Form des Bewusstseins niedriger stehen als die hellenische Religion, so fällt sie doch nicht in die Religionsphilosophie, sondern wenn sie wirklich vorhanden

ist, so fällt sie der Philosophie der Geschichte anheim. Wäre jene Ableitung bei Hegel richtig, so wäre darin der Muhammedanismus deducirt [1]); ist aber die Ableitung in sich selbst widersprechend, so folgt eben hieraus, dass der Muhammedanismus nicht in die Religionsphilosophie gehört, worauf ja auch schon seine geschichtliche Entstehung hinweist.

---

1) Und zwar erhalten wir hier den reinen Begriff des Muhammedanismus. Das eine Ich nämlich, das als solches die Bestimmung hat, rein negativ gegen die Natur zu sein, reine Macht über sie zu sein, besteht eben damit auch nur darin, sich als diese reine Macht zu setzen. So ist die absolute Macht reine Willkühr, es ist der Standpunkt des Fatalismus; die vielen Ich sind an diese Macht rein dahingegeben, denn sie sind noch an das Naturleben gebunden. Das eine Ich bethätigt sich nun aber selbst erst dadurch als absolute Macht, dass es die vielen Ich, bei welchen es zur Anerkennung gekommen ist, nun auch seinerseits bejaht, sie für ihre Hingebung durch die Freuden des Jenseits entschädigt. — Dass die geschichtliche Entstehung des Islam nicht in die Religionsphilosophie fällt, diess allein wäre freilich noch kein genügender Grund, ihn überhaupt aus der Religionsphilosophie auszuschliessen, denn sonst müsste auch das Judenthum ausgeschlossen werden, weil auch seine geschichtliche Entstehung ausserhalb der Religionsphilosophie fällt. Aber das Wesen des Islam selbst ist von der Art, dass er in einer idealen Deduktion keine Stelle findet. Er ist universalistisch, und steht hierin über den Religionen des klassischen Alterthums; andererseits steht er doch, im Ganzen betrachtet, entschieden unter denselben. Zwar beruht der Universalismus des Islam nur darauf, dass das eine Ich schlechthin bestimmungslos ist; allein wenn er auch in dieser Beziehung wieder unter den klassischen Religionen steht, so ist er doch in negativer Hinsicht über sie erhaben; denn das Ich ist in ihm rein in sich reflektirt. Dagegen finden wir nun in Beziehung auf die nächste, rückwärts liegende Religionsstufe das umgekehrte Verhältniss. In der ägyptischen Religion ist der Mensch Selbstzweck, ist frei von der Macht der Natur; im Islam dagegen ist der Mensch nicht Selbstzweck; er ist rein dahingegeben an die eine Macht, und nur in der Anerkennung des einen Ich weiss er sich selbst als gesetzt. Der Muhammedanismus steht also in dieser Beziehung niederer als selbst die ägyptische Religion, und doch steht er in anderer Beziehung höher als die klassischen Religionen. Ein solches Verhältniss ist in der Religionsphilosophie nicht möglich. Uebrigens ist darum der Muhammedanismus doch keineswegs eine blos eklektische Religion. Man kann ihn eklektisch nennen in

Jener Uebergang aus der Naturreligion zur geistigen Religion ist jedoch für die Hegel'sche Methode bezeichnend. Indem jene abstrakte Form des Bewusstseins vorangestellt wird, desswegen weil sie eine niedrere ist als die folgende, so ist hiemit eine objektive Norm der Entwicklung aufgestellt, und diese ist als solche eine andere als die subjektive rein ideale Entwicklung des Bewusstseins. Aber offenbar hat nun hiemit die Entwicklung aufgehört, eine wirklich immanente, rein philosophische zu sein. Die rein ideale Entwicklung ist abgebrochen und an ihre Stelle ist der reale, objektive Process gesetzt.

Wenn nun schon aus dem Bisherigen unmittelbar auch das Weitere folgt, dass jene Deduktion nicht die geschichtliche Entstehung des Judenthums geben kann, so kommt hiezu noch der weitere Umstand, dass hiebei auch der geschichtliche Charakter des Judenthums selbst verkannt wird. Die göttliche Heiligkeit tritt im Judenthum nicht als jene abstrakte, negative Bestimmung auf, wie bei Hegel, sondern als positive, und ebendarum hat auch das Volk, obgleich es der Knecht Jehova's ist, eine grössere Berechtigung; die Theokratie bezweckt ebensosehr das Glück des Volkes, wie die Verherrlichung Jehova's. Hegel dagegen hat die göttliche Heiligkeit nur nach ihrer theoretischen, nicht nach ihrer praktischen Seite gefasst, so wie überall bei ihm das praktische Moment der Religion gegen das theoretische zurücktreten muss. Der Standpunkt der Entzweiung, wie er im Judenthum sich darstellt, kommt bei Hegel nicht zur gehörigen Anerkennung, weil sein eigener Standpunkt der einer einseitigen Identität ist. Aber selbst wenn wir hievon absehen, und die Hegel'sche Deduktion im **Allgemeinen** in ihrer Richtigkeit belassen, so folgt doch selbst dann keineswegs eine solche

---

seinem Verhältnisse zu den Religionen, welche er bei seiner Entstehung voraussetzte, dem Judenthum und Christenthum, aber er ist darum doch von einem bestimmten Principe durchdrungen; er hat Originalität, obgleich gerade diese das Schlechte an ihm ist. Wäre er dagegen in sich selbst blos eklektisch, so würde er nie solche Bedeutung erlangt haben. — Man verzeihe uns diese Abschweifung, da sie ja doch jedenfalls auch auf die vorliegende Frage ein Licht zu werfen geeignet ist.

Form des Bewusstseins aus ihr, wie die von Hegel (im Judenthum) aufgestellte. Denn indem der Geist noch als Negation des Natürlichen erscheinen soll, so hat er zunächst nur diese Bestimmung; er ist die abstrakte Macht über die Natur, wie der Gott des Islam, und die Religion besteht nur in der Anerkennung dieser abstrakten Macht, an welche das endliche Subjekt rein dahingegeben ist; das Gesetz und das Bundesverhältniss, worin die Eigenthümlichkeit des Judenthums besteht, fällt also ganz hinweg. Nach dem Allem kommt bei Hegel einerseits die Geschichte nicht zu ihrem Rechte, andrerseits wird wiederum die ideale Entwicklung durch die Geschichte gestört. Beides aber ist nothwendig verbunden. Da, wo die Geschichte in die ideale Entwicklung hereingezogen wird, da kann sie wiederum selbst nicht zu ihrem Rechte kommen. Wir sind weit entfernt, hiemit das Tiefe der Hegel'schen Auffassung zu verkennen; denn allerdings ist das Judenthum von der reinen Negation des Natürlichen ausgegangen. Diesen seinen orientalischen Charakter geltend gemacht zu haben, ist das Verdienst der Hegel'schen Auffassung gegenüber von der gewöhnlichen Betrachtungsweise. Allein jener Ausgangspunkt des Judenthums gehört der Geschichte an, er hat in der idealen Deduktion keinen Platz. Diess folgt unmittelbar schon daraus, dass wir die Hegel'sche Ableitung verwerfen mussten. Denn so lange überhaupt gefordert wird, dass eine Deduktion des Judenthums zugleich dessen geschichtliche Entstehung gebe, so lange ist keine andere möglich, als eine solche, die wie die Hegel'sche unmittelbar an die Naturreligion sich anschliesst; ein anderer geschichtlicher Anknüpfungspunkt als die Naturreligion ist nicht da.

Auch bei Reiff im »Anfang der Philosophie« ist das Judenthum unmittelbar aus der Naturreligion abgeleitet; es gilt aber auch hiegegen, was gegen die Hegel'sche Ableitung gesagt wurde. »Ich ist die reine Macht, gegen welche die Natur keine Macht ist; so ist es zunächst nur die reine Entgegensetzung gegen die Naturmacht als solche.« Wir glauben aber schon oben gezeigt zu haben, dass diess nicht richtig ist; die nächste Stufe in der Deduktion ist vielmehr die, dass sich der Geist in seiner Einheit mit der Natur zum Bewusstsein kommt. Ueber-

diess ist auch so das Judenthum noch keineswegs abgeleitet. Zwar ist das Icb, indem es als reine Entgegensetzung gegen die Natur auftritt, in diesem negativen Verhalten allerdings zugleich ein positives zu den vielen Ich; aher der heilige Gott des Judenthums ist damit noch nicht abgeleitet, so wenig als hei Hegel. Da das Ich an sich selbst nur Entgegensetzung gegen die Natur, reine Macht über dieselbe ist, so kann es auch in seinem Verhalten zu den anderen Ich nur als diese abstrakte Macht sich geltend machen; das Verhältniss bestebt also nur darin, dass die vielen Ich die eine Macht anerkennen, nnd die Pflicht übernehmen, sie als solche geltend zu machen, zugleich aher ganz an sie dahingegehen sind. Somit stehen wir auch hier nur bei dem Begriffe des Muhammedanismus. Auch bat sich diese Deduktion verleiten lassen, mehr gehen zu wollen, als üherhaupt möglich ist. Sie sucht nämlich auch den Ungehorsam des Volkes und die damit zusammenbängenden geschichtlichen Verbältnisse aus dem idealen Begriffe des Judentbums abzuleiten. Allein diesem letzteren ist jenes Verhältniss vielmehr völlig fremd. Indem der Herr die eine Macht nnd das Volk das eine auserwählte Volk ist, so ist es ebendamit der treue Diener des Herrn, der starr an seiner Besonderheit festbält. Zwar ist der Herr zugleich über das eine Volk binaus, und darin ist die Erwartung der messianischen Zeit hegründet, aber dass das Volk andern Göttern nachhurt, ist damit durchaus nicht gesetzt. Jener Götzendienst und die darin begründeten Schicksale des Volkes sind vielmehr eine rein geschichtliche Thatsache; sie heruhen auf der geschichtlichen Entwicklung des Judenthums, darauf, dass das Judenthum selhst ursprünglich von einem natürlichen Elemente ausgieng, und dasselhe nur durch die Reflexion verklärte, während die grosse Masse des Volkes der Natur der Sache nach an der unmittelbaren Anschauung festhielt. Sobald dagegen in Folge des geschichtlicben Umschwunges die Nationalreligion die Oberhand gewann, hielt das Volk ebenso starr an seinem Gotte fest, als es demselben vorher ungetreu gewesen war. — Die Reiff'sche Schrift weist selhst auf jene strenge Scheidung des Geschicht-

lichen und Idealen hin, aber offenbar ist sich hier der Verfasser in der Ausführung nicbt treu geblieben.

Soll nach dem Allem das Judenthum in der Religionsphilosophie eine Stelle finden, so kann es nur zwischen den klassiscben Religionen und dem Cbristenthum mitten inne stehen. Es wird sich zeigen, dass in der That die Stellung, welche dem Judenthum allein angewiesen werden kann und muss, die nach der römiscben Religion ist, dass diese letztere in sich selbst den idealen Uebergang zum Judenthum enthält. Zu diesem Behufe müssen wir jedoch zuvor die römische Religion selbst kurz in das Auge fassen, und ihre religionsphilosopbische Stellung rechtfertigen.

Betrachten wir die römische Religion in ihrem Ursprunge, so verdient sie keineswegs eine Stelle unter den geistigen Religionen; sie gebört vielmehr einer sehr niederen Stufe des Bewusstseins an, dem Geisterglauben. Die Götter sind die Geister, welche die Wirkungen der Natur vermitteln, und zu denen sich daher das religiöse Bewusstsein wendet. Im Allgemeinen lässt sich daher diese Form des Bewusstseins unter die Religion der Zauberei rechnen. Betracbten wir dagegen das römische Leben der späteren Zeit, so scbeint diess seine Eigenthümlichkeit eben darin zu haben, dass die Religion gewissermassen verscbwunden ist, und das Ich selbst sich als die reine Macht, seinen verständigen Zweck als den absoluten weiss. So scheint auch in dieser Beziehung wieder der römischen Religion keine besondere Stelle in der Religionsphilosophie zu gebübren. Allein wenn es gleich wabr ist, dass die römische Religion in ibrer ursprünglichen Gestalt keineswegs das eigentliche Wesen des römischen Geistes enthält, dass vielmehr das, was dem römischen Geiste seine Bedeutung giebt, erst aus ihm selbst entsprungen ist, so ist doch seine Religion, indem sie durch ihn eine eigenthümliche, höhere Bedeutung erhielt, selbst zu einer geistigen geworden. An sich selbst also, so wie sie in ihrem Ursprunge war, nimmt sie keine solche Stellung ein, wohl aber als die Form des Bewusstseins, zu welcher der römische Geist sie gemacht hat. Der eigentliche Kern des römischen Lebens ruht freilich in dem politischen Leben, in dem verständigen Zwecke

der Weltherrschaft; aber doch hat der römische Geist diesen seinen Inhalt auch in seiner Religion niedergelegt, so dass dieser allerdings eine besondere Stelle zukommt.

Man kann ferner fragen, mit welchem Rechte die römische Religion über die griechische gestellt werde? Steht die griechische Bildung nicht höher als die römische? Hat nicht der römische Geist die Ueberlegenheit jener selbst dadurch anerkannt, dass er sie in sich aufgenommen hat, sich von ihr hat durchdringen lassen? Allein es ist wohl zu beachten, dass für die Religionsphilosophie nur die griechische Religion zur Betrachtung kommt, und also nicht überhaupt die griechische Bildung, sondern diese nur so weit, als sie durch die Religion selbst gesetzt ist. Nun hat allerdings das griechische Leben, auch in dieser Beschränkung gefasst, den Reiz des Schönen und der allseitigeren Ausbildung voraus; allein in der griechischen Religion steht der Geist doch noch in Einheit mit der Natur: er ist sich nicht selbst, so wie er in sich reflektirt ist, das Maass, sondern das Maass ist er sich nur, wie er als der in sich reflektirte zugleich selbst natürliches Leben ist; der römische Geist dagegen ist rein in sich reflektirt, stellt sich dem Objekt gegenüber, ohwohl er als dieser in sich reflektirte selbst wieder nur unmittelbar im Objekt sich verwirklicht. In seiner Philosophie freilich steht der griechische Geist über dem römischen, aber die griechische Philosophie ist aus der Substanz des Volkslebens herausgetreten, jene unmittelbare Einheit ist in ihr verschwunden.

In der römischen Religion nun, so wie sie in ihrer vollendeten Gestalt auftritt, hat die Gottheit nur noch die Bedeutung, dass ihre Macht mit der des Volkes identisch ist; sie hat keinen anderen Inhalt als den Zweck, welcher zugleich der des Volkes ist. Aber dieser Zweck hebt sich nun selbst auf; so wie es zuerst die Herrschaft des Volkes über die übrigen Völker war, so ist es nun, nachdem diese erreicht ist, die Herrschaft über diess eine Volk selbst, zu welcher er sich forttreibt. Das Ich, wie es sich als Macht über das Objekt weiss, ist dann erst zu seiner vollen Verwirklichung gekommen, wenn es sich, statt unmittelbar zur Einheit mit den vielen Ich (dem Volke)

aufgehoben zu sein, in seiner Einzelnheit als unbedingte Macht weiss. An die Stelle des Volkes tritt nun der Kaiser. Aber eben in dieser letzten Konsequenz hebt sich nun der römische Geist selbst auf. Das Ich ist dahingegeben an die allgemeine Macht; das Bewusstsein der Macht ist dem der Unmacht gewichen. Hiemit tritt die frühere *religio*, die in der Selbstrealisirung des Ich allmählig ganz verschwunden war, wieder in ihr Recht ein; aber sie tritt jetzt ein in unbedingter und ebendamit ganz anderer Gestalt als früher. Hier ist der eigentliche Punkt des Uebergangs zum Judenthum.

Indem das Bewusstsein durch seine eigene Konsequenz aus dem der unbedingten Macht zu dem der Unmacht geworden ist, hat es noch keineswegs das Streben aufgegeben, seine verständigen Zwecke zu realisiren. Aber das Ich weiss sich als das unmächtige; so ist ihm die Gottheit wieder zur absoluten Macht geworden; nur durch diese ihm selbst fremde Macht kommt das Ich zu seiner Selbstrealisirung. Die Gottheit selbst aber, indem sie nun aufgehört hat, den verständigen Zweck des Volkes zu ihrem Inhalte zu haben, ist ebendamit zu einer über diese endlichen Zwecke schlechthin erhabenen geworden; sie ist jetzt absolute Reflexion in sich. So ist die unendliche Vielheit der Götter, die nur Personifikationen der endlichen Zwecke sind, untergegangen in dem einen heiligen Gotte. Hienach ist nicht mehr die Macht des Ichs der unbedingte Zweck, sondern dieser ist die Verherrlichung Gottes. Der Zweck der Weltherrschaft hat also aufgehört; an ihre Stelle ist die unbedingte *religio*, der Dienst der Gottheit getreten; nur durch diesen findet das Ich seine Selbstrealisirung; es findet sie aber auch so nur noch, wie sie durch den Dienst der Gottheit selbst beschränkt ist. Das Volk ist wieder zu einem besonderen Volke neben den anderen geworden. Aber auch das göttliche Gesetz selbst leidet noch an einer Beschränkung, weil zugleich damit auch noch der nationale Zweck gesetzt ist. Wenn daher früher die übrigen Völker als unberechtigt gelten, gegenüber von dem verständigen Zwecke des einen Volkes, so sind auch jetzt die übrigen Völker unberechtigt, weil sie nicht dem einen heiligen Gotte dienen und also unheilig sind. Allein Gott als der

Heilige ist doch nicht mehr Gott des einen Volkes, sondern der Herr aller Völker. Darum lebt in dem einen Volke die Hoffnung, dass Gott einst durch es seine Herrschaft über alle Völker herstellen, alle Völker zu dem einen Volke bekehren werde. So entsteht abermals der Gedanke einer Weltherrschaft; aber diese Herrschaft des einen Volkes ist nicht mehr der unbedingte Zweck, sondern sie ist nur vermittelst des anderen, der absoluten Verherrlichung Gottes durch das eine Volk; und so ist denn auch jene Weltherrschaft nicht mehr That des Volkes, sondern That Gottes durch das Volk (durch den Messias).

Hiemit haben wir das Judenthum abgeleitet, aber nicht das geschichtliche, sondern das ideale Judenthum. Die ideale Deduktion muss darauf verzichten, die geschichtliche Entwicklung des Judenthums zu geben; sie kann es nur als in sich fertige, geschlossene Gestalt deduciren. Aber selbst wenn wir nun das geschichtliche Judenthum in seiner vollendeten Gestalt mit dem hier deducirten vergleichen, so sind dennoch beide keineswegs identisch. Das geschichtliche Judenthum hat einen sehr wesentlichen und bedeutenden Bestandtheil an dem äusseren, statutarischen Gesetze. Dieses lässt sich aber durchaus nicht deduciren; es gehört rein der geschichtlichen Entwicklung des Judenthums an, fällt also mit dieser der Philosophie der Geschichte anheim.

Eine andere Deduktion des Judenthums aber ist nicht möglich; fällt es ja doch schon jeder unbefangenen Betrachtung auf, wie nahe der römische Geist und das Judenthum bei allem ihrem Gegensatze sich verwandt sind; denn beiden Religionen ist wie sonst keiner andern die verständige Richtung eigenthümlich. Es bewährt sich hier auf das Vollkommenste, wie die Extreme in einander übergehen. Indem das Ich, so wie es im römischen Geiste in sich reflektirt ist, sich durch seine eigene Konsequenz zum Bewusstsein der Unmacht forttreibt, wird es nothwendig zu dem Bewusstsein geführt, dass nur das rein in sich reflektirte Ich, das als solches über die endlichen Zwecke erhaben ist, das Absolute sei. Aber da das Ich für sich selbst ebensosehr noch unmittelbar aufgehobene Reflexion ist, so ist ihm jenes absolute Ich noch ein Anderes, und die Veränderung

ist nur die, dass seine eigenen verständigen Zwecke jetzt eben so von der Gottheit in Dienst genommen sind, wie vorher die Gottheit für seine Zwecke in Dienst genommen war [1]). Die drei Religionen, in welchen wir die ideellen Momente der Religion des Volkes dargestellt sehen, zeigen demnach ein dreifaches Verhältniss des Religiösen und Politischen. In dem griechischen Leben stehen Religion und Staat in schöner Einheit; im römischen Leben ist die Religion vom Staate in Dienst genommen; im Judenthum ist der Staat von der Religion in Dienst genommen.

Statt der obigen Deduktion wird bei Hegel aus der inneren Auflösung der römischen Welt unmittelbar das Christenthum abgeleitet. Allein diess ist nur durch einen Sprung möglich. Mit der Auflösung der römischen Welt erwacht allerdings das Bewusstsein von dem absoluten Ich; aber diess Bewusstsein ist zunächst nur ein negatives, in welchem das endliche Ich sich für sich selbst als das nichtige weiss. Dazu, dass das Ich in der reinen Hingabe seines Selbst sich wieder fände, dazu ist noch ein weiter Schritt, der erst von dem Judenthume aus möglich ist. So zeigt sich, dass wir durch jene rein ideale Deduktion des Judenthums uns erst in wahre Uebereinstimmung mit der Geschichte setzen; wir brauchen das Christenthum von seinem geschichtlichen Boden nicht mehr loszureissen und es so gewissermassen vom Himmel fallen zu lassen. Wir erkennen das Verhältniss des A. und N. Bundes vollkommen an; nur

1) Man kann fragen: wenn hier das Absolute zuerst noch als ein Anderes erscheint, muss nicht das Gleiche auch bei dem Uebergang aus der Naturreligion zur geistigen Religion der Fall sein? Steht nicht der Muhammedanismus zwischen der Naturreligion und der griechischen Religion ebenso in der Mitte, wie das Judenthum zwischen der römischen Religion und dem Christenthum? — Allein wir sahen schon oben, dass er keineswegs die gleiche Stellung einnimmt. Dieser Unterschied beruht einfach darauf, dass es sich bei jenen geistigen Religionen um die freie That des Ich handelt; so kann, ja muss dem Ich seine absolute That zuerst noch als ein Anderes erscheinen. Bei dem Uebergange aus der Naturreligion dagegen handelt es sich nicht um das Verhältniss, in welches sich das Ich durch sich selbst zum Objekte setzt, sondern darum, in welchem Verhältnisse es sich gesetzt findet.

aus jenem konnte dieser hervorgehen, und das allgemeine Weltunglück ist blos der letzte äussere Anstoss, welcher die längst im Judenthum verborgen liegende Konsequenz hervorrief.

Uebrigens sind wir weit entfernt, mit der obigen Ableitung die reale Möglichkeit des Judenthums geben zu wollen; denn hier sind wir alsbald wieder an die Geschichte verwiesen. Der römische Volksgeist war aus sich selbst einer solchen Abstraktion und Hingebung des Bewusstseins an die absolute Macht nicht fähig, der abendländische Geist stellt überall in sich das freie Subjekt dar. So flüchtet sich denn die Zeit entweder zur Philosophie, oder sie sucht bei den Göttern aller Nationen das, was die eigene Gottheit ihr nicht mehr gewähren kann. Das Judenthum selbst aber, wie es mit der römischen Weltherrschaft in Berührung kommt, ist eine bereits abgelebte, zum Untergang reife Gestalt des Geistes. Sein geschichtlicher Ursprung ist ein ganz anderer. Während es in der idealen Deduktion nur durch eine lange Vermittlung und auf positivem Wege zu Stande kommt, hat es sich in der Wirklichkeit vielmehr auf rein negative Weise entwickelt. Der Begriff der Heiligkeit ist nur aus der reinen Negation des Natürlichen entsprungen; als solcher war er ursprünglich selbst noch eine natürliche Bestimmung, und nur indem er in der Reflexion durch seine eigene Konsequenz seine sinnliche Bestimmtheit abstreifte, ist das Judenthum zur Religion des Geistes geworden. Diess Alles jedoch zeigte uns nur, wie die Geschichte unendlich reicher ist als die ideale Deduktion.

Freilich wird man nun noch fragen, wozu eine solche Deduktion, die doch mit der Geschichte so sehr in Differenz steht? Die Antwort liegt im Bisherigen. Ihren Werth hat die Deduktion in sich selbst, eben weil sie die ideale Stellung der verschiedenen Formen des Bewusstseins erkennen lehrt. Diess ist namentlich bei dem Judenthume sehr nothwendig. So lange man dasselbe blos nach seiner geschichtlichen Erscheinung betrachtet, wird man immer versucht sein, es den klassischen Religionen zu subordiniren, oder doch wenigstens ihm gegenüber von diesen nicht sein volles Recht widerfahren zu lassen. Steht nicht das jüdische Volk entschieden unter den Völkern des klas-

sischen Alterthums? war es je fähig, eine solche Blüthe der Bildung aus sich hervorzubringen wie jene? Gewiss nicht, aber was von dem jüdischen Volke und überhaupt von der rein geschichtlichen Seite des Judenthums gilt, das gilt nicht auch von dem idealen Judenthum. Zwar ist auch diesem jene Bildung fremd, aber nur darum, weil in dem einen Dienste des Herrn alles Frühere untergegangen ist.

Zugleich hiemit aber hat nun die Deduktion auch für die Geschichte ihren Werth, denn sie lehrt uns das rein Geschichtliche von dem rein Idealen unterscheiden, und macht es uns möglich, so erst der Geschichte selbst ihr volles Recht widerfahren zu lassen. Aber haben wir nicht durch eine solche rein ideale Stellung der Religionsphilosophie eine einseitige Trennung des Idealen und Realen gesetzt? Vielmehr würden wir nur eine falsche Identität setzen, wenn wir die Forderung stellen wollten, dass die Deduktion unmittelbar mit der Geschichte übereinstimme. Die Religionsphilosophie (gleichwie die Philosophie der Kunst u. s. w.) betrachtet ihre Sphäre ganz für sich, wie sie sich von selbst in der ideellen Entwicklung des Bewusstseins bildet. Die Geschichte dagegen hat es zugleich mit den äusseren, geographischen Verhältnissen und den Nationalitäten zu thun, und betrachtet die einzelnen Formen und Sphären des Bewusstseins in ihrem Totalzusammenhange. Damit ist von selbst gegeben, dass die geschichtliche Entwicklung eine andere sein muss als die ideale.

Nach dem Allem stellt nun aber die Erscheinung des Judenthums der Wissenschaft nicht nur keine solche Schwierigkeiten entgegen, die für sie unüberwindlich wären, und sie zwängen, ihr Gesetz der immanenten Entwicklung bis zu einem gewissen Punkte zu beschränken (was aber freilich nur dieses Gesetz ganz aufheben heisst); es kann vielmehr dieser Punkt der Wissenschaft dazu dienen, sich auf sich selbst zu besinnen, und indem sie das Ideale und Geschichtliche zu scheiden weiss, so erst ihre wahre Versöhnung herzustellen. Wäre einmal eine solche Religionsphilosophie da, welche den rein idealen Gang des Bewusstseins gäbe, dann wäre freilich auch die letzte Frage der Philosophie gelöst. —

3.

Studien zur neutestamentlichen Theologie.

Von

dem Herausgeber.

(Vgl. Heft 1. S. 54 — 90 dieses Jahrg.)

---

4. Vergleichende Uebersicht über den Wörtervorrath der sämmtlichen neutestamentlichen Schriftsteller.

Unter den Momenten, welche bei der Untersuchung über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften in Betracht kommen, hat man mit Recht von jeher auf die Sprache ein bedeutendes Gewicht gelegt. Ansichten ändern sich im Allgemeinen leichter, als Sprache und Darstellung; wenn zwei Schriften einen durchaus verschiedenen Sprachcharakter tragen, ist die Verschiedenheit ihrer Verfasser fast unfehlbar vorauszusetzen. Der eigenthümliche Sprachcharakter liegt nun freilich weniger in dem Gebrauch dieser oder jener Wörter, als in dem allgemeinen Typus der Rede, wie sich dieser in der Construction, dem Periodenbau, der Satzverbindung, in der Wiederkehr gewisser Lieblingswendungen u. dgl. ausspricht. Die Wörter als solche sind erst das Material der Sprache; dieses kann wechseln, und muss schon um des Inhalts willen nicht selten wechseln, ohne dass doch die Form der Sprache im Ganzen sich verändert. Aber doch gehört auch die Wahl dieses oder jenes bestimmten Materials mit zu den Kennzeichen, in denen sich die sprachliche, wie eine andere künstlerische Eigenthümlichkeit ausprägt; jeder Schriftsteller hat ein individuelles, mehr oder weniger fest begrenztes Sprachgebiet, hat Lieblingsausdrücke, die bei ihm immer wiederkehren, grammatische Lieblingsformen, die er andern unter gleichen Umständen vorzieht, jedem steht ein Theil des allgemeinen Sprachschatzes mehr zu Gebot, als der andere, und die grössere oder geringere Leichtigkeit, mit welcher der Einzelne aus dem vorhandenen Wörtervorrath die passenden herausgreift, der grössere oder geringere

Umfang seines individuellen Antheils an dem sprachlichen Gesammtbesitz ist ein Punkt, welcher bei der Erforschung seiner sprachlichen Eigenthümlichkeit nicht unbeachtet bleiben darf. Die Kritik der neutestamentlichen Schriften pflegt auch hierauf Rücksicht zu nehmen, nur geschieht diess nicht immer in der Vollständigkeit, die hier zu wünschen ist, und wirklich wäre es auch ein unverhältnissmässiger Aufwand von Mühe und Zeit, wegen jeder Untersuchung über eine kleine Schrift oder einen kleinen Abschnitt einer Schrift den ganzen neutestamentlichen Wörterschatz durchmustern zu sollen. Und doch bleibt ohne diese Mühe das Geschäft der Sprachvergleichung nothwendig unvollendet, und es ist immer die Gefahr vorhanden, dass man sich vielleicht durch einzelne auffallende Differenzen oder Aehnlichkeiten über Gebühr imponiren lasse, oder auch umgekehrt wirklich vorhandene Vergleichungspunkte übersehe. Um mich vor dieser Gefahr nach Möglichkeit zu hüten, schien es mir das Beste, den gesammten Wortvorrath des N. T. in einer übersichtlichen Vergleichung zusammenzustellen, welche nicht blos den eigenthümlichen Wörterschatz der einzelnen Schriftsteller, sondern auch das lexikalische Verhältniss der verschiedenen Schriftsteller zu einander so erschöpfend, als es sich in der Kürze thun liess, darstellen sollte. Sollte es mir nun auch nicht gelungen sein, alle die Vollständigkeit und Genauigkeit, die ich anstrebte, zu erreichen, so hoffe ich doch durch Mittheilung dieser Vergleichung manchem Andern Zeit und Mühe zu ersparen und einen genügenden Ueberblick über das Verhältniss der neutestamentlichen Schriften in der angegebenen Beziehung zu gewähren. Ein vortreffliches Hülfsmittel für die vorliegende Arbeit gab neben andern Vorarbeiten besonders Bruders kürzlich vollendete, sorgfältige und gründliche Bearbeitung des Schmid'schen *Ταμιεῖον*, ein Werk, das für lange Zeiten eine unentbehrliche Stütze für den Exegeten und Kritiker, zugleich ein ehrenvolles Denkmal von dem Fleisse seines Verfassers bleiben wird. Nur als ein Resumé aus diesem Werke will die nachstehende Zusammenstellung betrachtet sein, für die ebendesshalb hinsichtlich der Belegstellen ein für allemal auf dieses selbst verwiesen sei. Ausgeschlossen habe ich aus

meinem Plane die Eigennamen und Zahlwörter, wo nicht in einer eigenthümlichen Wortform besondere Gründe zu ihrer Aufnahme vorlagen; ferner die verschiedenen Beugungsformen desselben Zeitworts, mit derselben Beschränkung; endlich auch die ziemlich zahlreiche Klasse solcher Wörter, welche in ausdrücklichen Citaten aus dem A. T. nach den LXX vorkommen, wogegen natürlich alle diejenigen aufgenommen wurden, in denen eine Schrift ebräische Ausdrücke von den LXX abweichend wiedergiebt. Ich lasse nun zuerst die Zusammenstellung selbst folgen, und werde dann zum Schlusse einige weitere Bemerkungen beifügen [1]).

I. Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte.

1. Verzeichniss der Wörter, Wortformen und Phrasen, welche ausschliesslich, oder nur mit den beigesetzten Ausnahmen im Evangelium des Matthäus vorkommen.

ἀγγεῖον
ἁγία πόλις Apok.
ἅγιος τόπος AG.
ἄγκιστρον
ἀθῷος
αἱμοῤῥοεῖν
αἱρετίζειν
ἀκμήν
ἀκρασία? 1 Kor.
ἀκριβοῦν
ἀμέριμνος 1 Kor.
ἀναβιβάζειν
ἀναβοᾷν Mr.? L.?
ἀναίτιος
ἄνευ 1 Petr.
ἄνηθον
ἀπάρχεσθαι
ἀπὸ καρδίας st. *ἐκ κ.* (überhaupt einigemale *ἀπὸ* st. *ἐκ*)
ἀπονίπτειν
ἀρκετός 1 Ptr.
ἀσφαλίζειν AG.
αὐλητής Apok.

---

1) Zur Erläuterung der im Folgenden gebrauchten Zeichen habe ich zu bemerken:

Wenn ein Wort ohne Beisatz unter der Rubrik: »eigenthümlicher Wörtervorrath« und Aehnl. steht, so ist es allein in der betreffenden Schrift zu finden. Findet es sich auch noch in andern, so sind diese beigefügt. Ein Fragezeichen hinter einem Wort bedeutet, dass das Vorkommen dieses Worts in der durch die Ueberschrift bezeichneten Schrift oder Klasse von Schriften wegen Verschiedenheit der Lesarten unsicher sei. Ebenso ein Fragezeichen hinter dem Namen einer Schrift. Ein * soll ausdrücken, dass das betreffende Wort in der Schrift, unter deren Rubrik es steht, oder deren Namen der Asterisk beigegeben ist, nur in Citaten aus dem A. T. nach den LXX vorkomme.

αὐτοῦ AG.
ἀφανίζειν Jak. AG.*
βάρ
βαρύτιμος?
βασανιστής
βαττολογεῖν
βεβηλοῦν AG.
βιαστής
βροχή
δάνειον
ὁ δεῖνα
δεσμεύειν AG.
δέσμη
δεσμωτήριον AG.
διακωλύειν
διαλλάττεσθαι
διασαφεῖν
δίδραχμον
διέξοδος
διετής
διστάζειν
διυλίζειν
διχάζειν
ἑβδομηκοντάκις
ἐγείρεσθαι ἀπό (sonst steht ἐκ)

καὶ ἐγένετο, ὅτε
ἔγερσις
ἐγὼ κύριε = הִנֵּנִי
ἐθνικός 3 Joh.?
εἰρηνοποιός
ἐκ zur Bezeichnung des Preises[1]) AG.*
ἐκλάμπειν
Ἐμμανουήλ
ἐμπορία
ἔμπορος Apok.
ἐμπρήθειν
ἐνθυμεῖσθαι AG.?
ἐξετάζειν Joh. c. 21.
ἐξορκίζειν
ἐξώτερος
ἐπικαθίζειν
ἐπισπείρειν?
τὸ ῥηθὲν διὰ ... oder ὑπό ... Mr.?[2])
ἐρεύγεσθαι
ἐρίφιον
ἑταῖρος
εὐδία
εὐνοεῖν
εὐνουχίζειν

εὐνοῦχος AG.
εὐρύχωρος
ζιζάνια
θαυμάσιος
der Vocativ θεέ
θεριστής
θυμοῦσθαι
ἰδέα (al. εἰδέα)
ἵλεως
ἰῶτα
καθηγητής
καὶ wo οὐδὲ stehen sollte c. 10, 26 [3])
ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ[4])
κακοὺς κακῶς ἀπολλύναι
καταθεματίζειν
καταμανθάνειν
καταποντίζεσθαι
κῆτος
κόλασις 1 Joh.
κονιᾶν AG.
κουστωδία
κρυφαῖος?
κύμινον
κώνωψ

---

1) Mt. 20, 2. 27, 7. AG. 1, 18.

2) Auch ἐῤῥέθη ist bei Mt. besonders häufig. Sonst steht es nur Röm. Gal. Apok.

3) Andere haben hier οὐδὲ — in den übrigen Fällen, die Bruder *Ταμιεῖον* S. 455, E anführt, hätte kein οὐδὲ zu stehen; auch Apok. c. 2, 13 nicht; hier ist Anakoluth.

4) Vgl. aber AG. 12, 1. 19, 23 κατ᾽ ἐκεῖνον τὸν καιρόν — das ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ Mr. 10, 30. L. 18, 30 gehört nicht hieher, wohl aber ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ L. 13, 1. Aehnlich verhält es sich mit: ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, das Mt. öfters hat, Mr. nur c. 13, 11; L. u. AG. haben dafür ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ. Dem Mt. ausschliesslich eigen ist ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

ληνός Apok.
λίβανος Apok.
μάγος AG.
μαθητεύειν AG.
μαλακία
μεῖζον als Adv.
μεταίρειν
μεταμέλεσθαι 2 Kor.
μετοικεσία
μίλιον
μισθοῦσθαι
μύλων (-ών)?
μυρίος 1 Kor.
νόμισμα
νοσσία L.?
νυστάζειν 2 Ptr.
οἰκετεία ?
οἰκιακός
ὅλως 1 Kor.
ὄναρ
ὅραμα AG.
οὐδαμῶς
βασιλεία τῶν οὐρανῶν (stehend)
ὀφειλή Paulus.
ὀφείλημα Röm.
παγιδεύειν
παιδάριον Joh.
παλιγγενεσία Tit.
παραδειγματίζειν Ebr. (oder δειγματίζειν Kol.)

παραθαλάσσιος
παρακούειν
παρατιθέναι παραβολήν
παρομοιάζειν
παροψίς
πᾶς ὅστις Kol.
πατὴρ οὐράνιος
ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς [1])
πέλαγος AG.
πλατύνειν 2 Kor.
πλατύς
πολυλογία
πολύτιμος Joh. 1 Ptr.?
πρᾶος ?
πραΰς 1 Ptr.
προβιβάζειν AG.
προσήλυτος AG.
προφθάνειν
πρωΐα Joh.?
πυῤῥάζειν
ῥακά
ῥαπίζειν
σαγήνη
σείειν Apok. Ebr. *
σεληνιάζεσθαι
σιτιστός
σμύρνα Joh.
στατήρ
συναίρειν (λόγον)
συνάντησις ?

συναυξάνεσθαι
συντάττειν
συντέλεια (τοῦ αἰῶνος) Ebr.
συστρέφειν ? AG.
σχολάζειν 1 Kor. L.??
τάλαντον
ταφή
τάφος Röm. *
τελευτή
τί πρὸς ἡμᾶς; Joh. c. 21.
τότε [2])
τοὔνομα
τραπεζίτης
τρίβολος Ebr.
τρύπημα ?
τρώγειν Joh.
ὑπάντησις ? Joh.?
ὕστερος Adj. 1 Tim.
φράζειν
φυλακτήρια
φυτεία
χαλεπός 2 Tim.
χλαμύς
χολή AG.
ψευδομάρτυρ 1 Kor.
ψευδομαρτυρία
ψύχεσθαι
ψυχρός Apok.
ὡραῖος AG. Röm. *

Ueber Anderes, wie die eigenthümliche Behandlung der Eigennamen Ἰησοῦς, Χριστὸς, Ἰησοῦς Χριστὸς, Πέτρος, Σίμων, Σίμων Πέτρος, das

1) Dieses steht auch Mr. 11, 25 f., aber bei Mt. weit häufiger. L. hat nur ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ c. 11, 13.

2) Findet sich fast in allen Schriften des N. T., aber bei Mt. weit am häufigsten.

häufige (sonst besonders bei Joh. vorkommende) ὁ λεγόμενος, den fast ausschliesslichen Gebrauch von Ἱεροσόλυμα, das häufige φρόνιμος, ὕστερον, ἐκεῖθεν, und Mehreres, was die Constructionsweise angeht, s. Gersdorf, Beiträge zur Sprachcharacteristik des N. T. S. 38 — 160. Credner Einleit. in's N. T. I, 63 ff.

2. Das gleiche Verzeichniss über das Evangelium des Markus.

ἀββᾶ Röm. Gal.
ἀγρεύειν?
ἀκάνθινος Joh.
ἀλαλάζειν 1 Kor.
ἄλαλος
ἀλεκτοροφωνία
ἀμφιβάλλειν?
ἄμφοδον
ἀναθεματίζειν AG.
ἄναλος
ἀναπηδᾶν?
ἀναστενάζειν
ἀποβάλλειν Ebr.
ἀπόδημος
ἀποπλανᾶν 1 Tim.
ἀποστεγάζειν
ἀσφαλῶς AG.
ἀτιμοῦν (oder -ᾶν),
αὐτόματος AG.
ἀφρίζειν
ἀφροσύνη 2 Kor.
βαπτισμός Ebr.
Βοανεργές
γναφεύς
δαμάζειν Jak.
διαγίνεσθαι AG.

διανοίγειν L. AG.
διασπᾶν AG.
λέγειν ἐν τῇ διδαχῇ
δύσκολος [1])
δωρεῖσθαι 2 Ptr.
εἰ = אִם beim Schwur. Ebr. *
εἷς καθ' εἷς Joh. 8, 1 — 11.
ἐκθαμβεῖσθαι
ἐκπερισσῶς?
ἔκφοβος Ebr. *
ἐλαύνειν intrans. Joh.
ἐλωΐ
ἑλληνίς AG.
ἐναγκαλίζεσθαι
ἐνειλεῖν
ἔννυχον (oder -χα)
ἐνταφιασμός Joh.
ἐξάπινα
ἐξαυτῆς AG. Phil.
ἐξορύττειν Gal.
ἐξουδενεῖν 2 Kor.
ἐξουδενοῦν (Hapax Legom.)
ἐπιβάλλειν neutral

ἐπιλύειν AG.
ἐπιῤῥάπτειν
ἐπισυντρέχειν
ἐσχάτως
εὔκαιρος Ebr.
εὐκαίρως 2 Tim.
ἐφφαθά
ἡδέως 2 Kor.
θαμβεῖν AG.??
θαυμάζειν διά Joh. Apok.
θυγάτριον
θυρωρός Joh.
τὸ ἱκανὸν ποιεῖν c. 15, 15 = satisfacere (vgl. AG. c. 17, 9.)
κἀκεῖθεν? AG.
κακολογεῖν AG.
κατάβα [2])
καταβαρύνειν?
καταδιώκειν
κατακόπτειν
κατατιθέναι? AG.
κατευλογεῖν?
κατοίκησις
κεντυρίων

---

1) Δυσκόλως haben alle Synoptiker.

2) Apok. c. 4, 1 hat auch in der Recepta ἀνάβα nach Lachm. ἀνάβηθι.

κεφαλαιοῦν
κοῦμι
κράββατος Joh. AG.
ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως 2 Ptr.
κυλίεσθαι
κύπτειν Joh. 8, 1-11.?
κωμόπολις
μᾶλλον vor einem Comparativ 2 Kor. Phil.
μεθόρια?
μελετᾷν 1 Tim.
μηκύνειν
μισθωτός Joh.
μογιλάλος (oder μογγιλ.)
μυρίζειν
νάρδος Joh.
νουνεχῶς
ξέστης
ἐξηραμμένος
ὁδοποιεῖν (oder ὁδὸν ποιεῖν)
ὁλοκαύτωμα Ebr.
ὄμμα Mt.?
ὥσπερ
ὅστις fragend c. 9, 11.?
οὐά
ὄψιος Adj.
παιδιόθεν
πάμπολυς?
πανταχόθεν?
παραβάλλειν AG.
παραδιδόναι neutral c. 4, 9.
παρόμοιος
περιτρέχειν
πιστικός Joh.
πλοιάριον Joh.
πρασιά
προαύλιον
προλαμβάνειν 1 Kor. Gal. (aber in anderer Bedeut.)
προμεριμνᾷν
προσάββατον?
προσεγγίζειν?
προσκεφάλαιον
προσορμίζεσθαι
προσπορεύεσθαι
προστρέχειν AG.
πρύμνα AG.
πτύειν Joh.
πυγμῇ
ῥαββουνί Joh.
ῥάπισμα Joh.
σκάνδαλον AG.
σκώληξ
σμυρνίζειν
σπᾶσθαι AG.
σπεκουλάτωρ
στασιαστής (oder -ατής, oder συστασιαστής)
στιβάς (oder στοιβ.)
στίλβειν
συγκαθῆσθαι AG.
συλλυπεῖσθαι
συμβούλιον ποιεῖν
συμπόσιον
συναναβαίνειν AG.
συνθλίβειν
Συροφοινίκισσα
σύσσημον
ταλιθά
ταραχή Joh.??
τηλαυγῶς
τρίζειν
τρυμαλιά L.?
ὑπερηφανία
ὑπερπερισσῶς
ὑπολήνιον
ὑστέρησις Phil.
χαλκίον
ὥρα ohne Beisatz von der Todesstunde Christi (c. 14, 35) Joh.
ὠτάριον Joh.

(Einiges Weitere s. u. bei der Vergleichung des Markus mit den übrigen Synoptikern und der Apokalypse) [1]).

---

1) Vgl. hiezu Dan. Schulze in Keil's und Tzschirners Analekten III, 1, 110—127, wo aber Mehreres aufgenommen ist, was hier keine Stelle finden konnte; Anderes steht unter Nr. 5; einige Unrichtigkeiten wurden stillschweigend verbessert.

Anhang. Verzeichniss der Wörter, welche bei Markus nur in dem Abschnitt c. 16, 9—20 vorkommen:

ἅπας κόσμος (sonst ὅλος ὁ κ.)
ἀπιστεῖν (zweimal)
βεβαιοῦν
βλάπτειν
γλώσσαις καιναῖς λαλεῖν
ἐγείρειν im Perf.
ἐκβάλλειν im Plusquamperf. - ἐκβ. ἀπό τινος
ἐν τῷ ὀνόματι (sonst ἐπί)
οἱ ἕνδεκα L. AG.

ἐπακολουθεῖν
ἕτερος
ἔχειν καλῶς (aber καλῶς ἔχ. öfters)
θανάσιμος
θεᾶσθαι (zweimal)
μετὰ ταῦτα
μορφή
πανταχοῦ (Mr. 1, 28.??)
παρακολουθεῖν
πᾶσα κτίσις
πορεύεσθαι

πορευθεὶς ausmahlend beim Verb. finit.[1])
πρώτη σαββάτου
συνεργεῖν
ὕστερον
ἀπαγγέλλειν, hier 2mal, hat Mr. sonst nur Einmal,
χεῖρας ἐπιτιθέναι ἐπί τινα vielleicht nie (c. 8, 25 ist die Lesart unsicher).

3. Dasselbe Verzeichniss über das Evangelium des Lukas.

ἄβυσσος Apok. Röm.*
ἀγκάλη
ἄγρα
ἀγραυλεῖν
ἀγωνία
ἀηδία??
αἶνος Mt.*
αἰσθάνεσθαι
αἰχμάλωτος
ἀλλογενής
ἀμπελουργός
ἀμφιάζειν?
ἀνάδειξις
ἀνάθημα
ἀναίδεια
ἀνακύπτειν Joh. 8, 1—11.

ἀναλύειν Phil.
ἀνάπειρος (oder -πηρος)
ἀναπράσσειν??
ἀναπτύσσειν?
ἀνατάσσεσθαι
ἀναφωνεῖν
ἀνέκλειπτος
ἀνένδεκτος
ἀνθομολογεῖσθαι
ἄνοια 2 Tim.
ἀνορθοῦν Ebr. AG.*
ἀνταπόδομα Röm.
ἀνταποκρίνεσθαι Röm.
ἀντιβάλλειν
ἀντικαλεῖν

ἀντιπαρέρχεσθαι
ἀντιπέραν (oder -ρα)
ἀνώτερον Ebr.
ἀπαιτεῖν
ἀπαρτισμός
ἀπελπίζειν in der Bedeutung: hoffen, wahrscheinlich aber überhaupt.
ἀπογράφειν Ebr.
ἀποθλίβειν
ἀποκλείειν
ἀπόκρισις Joh.
ἀπολείχειν (oder ἐπιλ. oder blos λείχειν)
ἀπομάσσειν
ἀποπλύνειν?

1) Sonst bei Mr. nur ἐλθών.

ἀπορία
ἀποστοματίζειν
ἀποτελεῖν? Jak.
ἀποψύχειν
ἀρὴν (oder ἄρς)
ἀριστᾶν Joh. c. 21.
ἀροτριᾶν 1 Kor.
ἄροτρον
ἀρχιτελώνης
ἀστράπτειν
ἀσφάλεια 1 Thess.
ἀσώτως
ἄτεκνος
ἄτερ
αὐστηρός
αὐτόπτης
ἄφαντος
ἀφρός
ἀφυπνοῦν
ἀχάριστος 2 Tim.
βαθέως?
βαθύνειν
βαλάντιον
βάπτειν Joh. Apok.
βαρύνειν??
βασίλεια (Palast)
βάτος (Bath)
βελόνη
βιωτικός 1 Kor.
βλάπτειν Mr. c. 16, 9 — 21.
βολή
βοῤῥᾶς Apok.
βουνός
βραδύς Jak.
βρέχειν = benetzen (= regnen nur c. 17, 29 nach den LXX)
βρώσιμος
βυθίζειν 1 Tim.
βύσσος Apok.
γείτων Joh.
γελᾶν
γῆρας (oder -ος)
δακτύλιον
δανειστής
δαπάνη
δεσμεῖν
δευτερόπρωτος?
διαβάλλειν
διαγνωρίζειν
διαγογγύζειν
διαγρηγορεῖν
διαιρεῖν 2 Kor.
διαλαλεῖν
διαλείπειν
διαμερισμός
διανεύειν
διανόημα
διανυκτερεύειν
διαπραγματεύεσθαι
διασεύειν
διαταράττειν
διαφυλάττειν
διαχωρίζεσθαι
διήγησις
δικαστής? AG.*
δούλη AG.*
δοχή
δραχμή
Ἑβραϊκός
ἐγκάθετος
ἔγκυος
ἐδαφίζειν
εἰθισμένον
ἐκγαμίσκεσθαι?
ἐκδιώκειν 1 Thess.
ἐκκομίζειν
ἐκκρέμασθαι
ἐκλείπειν Ebr. *
ἐκμάσσειν Joh.
ἐκμυκτηρίζειν
ἐκπειράζειν 1Kor. Mt.*
ἐκτελεῖν
ἐκχωρεῖν
ἕλκος Apok.
ἑλκοῦν
Ἑλληνικός Apok.
ἐμβάλλειν
ἐνδέχεσθαι
ἐνδιδύσκειν Mr.?
τὰ ἐνόντα
ἐννεύειν
ἐνοχλεῖν Ebr.
ἐξαιτεῖσθαι
ἐξαστράπτειν
ἐξουσιάζειν 1 Kor.
ἐπαθροίζεσθαι
ἐπαινεῖν 1 Kor. Röm.*
ἐπαιτεῖν
ἐπαναπαύεσθαι Röm.
ἐπανέρχεσθαι
ἐπειδήπερ
ἐπεισέρχεσθαι?
ἐπηρεάζειν Mt.? 1Ptr.
ἐπιβλέπειν Jak.
ἐπικρίνειν
ἐπιμελεῖσθαι 1 Tim.
ἐπιμελῶς
ἐπιπνίγειν?

ἐπιπορεύεσθαι
ἐπιῤῥίπτειν 1 Ptr.
ἐπισιτισμός
ἐπιστάτης (Rabbi)
ἐπισχύειν
ἐπιχέειν
ἔσθησις?
εὐεργέτης
εὔθετος Ebr.
εὐφορεῖν
ἐφημερία
ἔχειν παρῃτημένον
ζεῦγος
ζωγρεῖν 2 Tim.
ἦ γάρ?
ἡγεμονεύειν
ἡγεμονία
ἡμιθανής
ἠχεῖν? 1 Kor.
θεῖον (Schwefel) Apok.
θεωρία
θηρεύειν
θρόμβος
θυμίαμα Apok.
θυμιᾶν
ἱδρώς
ἱερατεία Ebr.
ἱερατεύειν
ἰκμάς
ἱλάσκεσθαι Ebr.
ἰσάγγελος
ἴσως
καθοπλίζεσθαι
κακοῦργος 2 Tim.
κατάβασις
καταβιβάζειν Mt.?

καταδέειν
κατακλίνειν
κατακρημνίζειν
καταλιθάζειν
κατανεύειν
καταπλέειν
κατασύρειν
κατασφάττειν
καταψύχειν
κατευθύνειν Thess.
κέραμος
κέρας Apok.
κεράτιον
κῆπος Joh.
κηρίον
κλινίδιον
κλισία
κλύδων Jak.
κομίζειν aktiv
κόραξ
κόρος
κραιπάλη
εἰς κρυπτήν
λαμβάνειν πρόσωπον Gal.
λαμπρῶς
λαξευτός
λαοί Apok. AG.*
λῆρος
λίμνη Apok.
λυσιτελεῖν
λύτρωσις Ebr.
μακαρίζειν Jak.
μαστός Apok.?
μελίσσιος?
μεριστής
μετεωρίζεσθαι

μέτοχος Ebr.
μίσθιος
μνᾶ
μόγις (al. μόλις das auch AG.)
νοσσιά
ὁδεύειν
ὀθόνιον Joh.
οἰκτίρμων Jak.
ὄμβρος
ὄνειδος
ὁπότε?
ὀπτός
ὀρεινός
ὀρθρίζειν
ὀρθρινός (oder ὄρθριος) Apok.??
ὁσιότης Eph.
οὐσία
ὀφρύς
παγίς 1 u. 2 Tim.
ἡ παῖς
παλαιοῦν Ebr.
παμπληθεί
πανδοχεῖον
πανδοχεύς
πανοπλία Eph.
παντελές Ebr.
παράδοξον
παρακαθίζειν (oder -έζειν)
παρακαλύπτειν
παράλιος
παρατήρησις
παρθενία
παροικεῖν Ebr.
πατεῖν Apok.

ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ
πεδινός
περικρύπτειν
περικυκλοῦν
περιοικεῖν
περίοικος
περισπᾶσθαι
πήγανον
πιέζειν
ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι
πινακίδιον
πλημμύρα
πλύνειν? Apok.
πνεύματα δαιμονίων Apok.
πολλαπλασίων Mt.?
πορεία Jak.
πόῤῥω Mt.* Mr.*
πόῤῥωθεν
πραγματεύεσθαι
πράκτωρ
πρεσβεία
πρεσβύτης Tit. Philem.
προμελετᾶν
προςαναβαίνειν
προςαναλίσκειν
προςδαπανᾶν
προςεργάζεσθαι
προςποιεῖσθαι
προςρήγνυμι
προτρέχειν Joh.
προφέρειν
προφῆτις Apok.
πώποτε Joh.

ῥομφαία Apok.
σάλος
σίκερα
σινιάζειν
σιτευτός
σιτομέτριον
σκάπτειν
σκιρτᾶν
σκορπίον Apok.
σκῦλον
σορός
σπαργανοῦν
στεῖρα Gal.*
στιγμή
στρατόπεδον
συγκαθίζειν Eph.
συγκαλύπτειν
συγκατατίθεσθαι
συγκύπτειν
συγκυρία
συκάμινος
συκομορέα (oder -ωραία)
συκοφαντεῖν
συλλογίζεσθαι
συμπαραγίνεσθαι 2 Tim.
συμφύεσθαι
συμφωνία
συνακολουθεῖν? Mr.?
συναντιλαμβάνεσθαι Röm.
σύνειμι
συνοδία
συνοχή 2 Kor.
συντυγχάνειν

συσπαράττειν
σωματικός 1 Tim.
ταυτά? 1 Thess.?
τελείωσις Ebr.
τελεσφορεῖν
τετραπλοῦς
τετραρχεῖν
τις in der Zusammensetzung εἰ μή τι = ob wohl nicht? 1 u. 2 Kor.
τραῦμα
τρῆμα?
τρυγᾶν Apok.
τρυφή 2 Ptr.
τυρβάζεσθαι
ὑγρός
ὑδρωπικός
ὑπερεκχύνεσθαι
ὑποκρίνεσθαι
ὑποστρωννύειν
ὑποχωρεῖν
ὑπωπιάζειν (oder ὑποπ.) 1 Kor.
φάτνη
φιλονεικία
φόβητρον
φόρος Röm.
φρόνησις
φρονίμως
φύειν Ebr.
χάραξ
χάριν ἔχειν 1 u. 2 Tim.
χαριτοῦν Eph.
χάσμα
χορός

χρᾶν
χρεωφειλέτης
Χριστὸς θεοῦ Apok. AG. *
ψώχειν
ᾠόν

4. Dasselbe über die Apostelgeschichte.

ἀγαθοεργεῖν?
ἅγιος τόπος Mt.
ἄγκυρα Ebr.
ἁγνισμός
ἄγνοια Eph. 1 Ptr.
ἄγνωστος
ἀγοραῖος
ἀγράμματος
ἀδίκημα Apok.
ἀθέμιτος 1 Ptr.
αἰτίαμα (oder -ωμα)
ἀκατάκριτος
ἀκρίβεια
ἀκριβής
ἀκροατήριον
ἀκωλύτως
ἀλίσγημα (Hap. Leg.)
ἅλλεσθαι Joh.
ἀλλόφυλος
ἄλογος Jud. 2 Ptr.
ἀμάρτυρος
ἀμύνεσθαι
ἀναβαθμός
ἀναβάλλεσθαι
ἀναβολή
ἀναγνωρίζεσθαι
ἀναδέχεσθαι Ebr.
ἀναδιδόναι
ἀναθεματίζειν Mr.
ἀναθεωρεῖν Ebr.
ἀναίρεσις
ἀνάκρισις

ἀναντίῤῥητος
ἀναντιῤῥήτως
ἀναπείθειν
ἀνασκευάζειν
ἀναστατοῦν Gal.
ἀνατίθεσθαι Gal.
ἀνατρέφειν
ἀνάψυξις
ἄνδρες in der Anrede (sehr häufig)
ἀνετάζειν
ἀνεύθετος
ἀνθυπατεύειν
ἀνθύπατος
ἀνοικοδομεῖν
ἀντικρύ
ἀντιπίπτειν
ἀντοφθαλμεῖν
ἀνωτερικός
ἀπασπάζεσθαι
ἀπειλεῖν 1 Ptr.
ἀπειλή Eph.
ἀπελαύνειν
ἀπελεγμός
ἀπέναντι Mt. Röm.*
ἀπερίτμητος
ἀπιέναι
ἀποβολή Röm.
ἀποκατάστασις
ἀπολούειν 1 Kor.
ἀποπίπτειν
ἀποπλεῖν

ἀποῤῥίπτειν
ἀποσκευάζεσθαι
ἀποφθέγγεσθαι
ἀποφορτίζεσθαι
ἀποχωρίζειν Apok.
ἀργυροκόπος
ἀρεστός Joh.
ἅρμα Apok.
ἀρτέμων
ἀρχηγός Ebr.
ἀρχιερατικός
ἀσάλευτος Ebr.
ἄσημος
Ἀσιάρχης
ἀσιτία
ἄσιτος
ἀσκεῖν
ἀσμένως
ἆσσον
ἀστεῖος Ebr.
ἀσύμφωνος
ἀσφαλίζειν Mt.
ἀσφαλῶς Mr.
αὐγή
αὐτόματος Mr.
αὐτοῦ Mt.
αὐτόχειρ
ἀφελότης
ἄφιξις
ἄφνω
ἀχλύς
βάσις

βεβηλοῦν Mt.
βία
βίαιος
βίωσις
βλάσφημος 1 Tim. 2 Ptr.
βοᾷν (Sonst nur *)
βοήθεια Ebr.
βολίζειν
βραδυπλοεῖν
βρύχειν
βυρσεύς
βωμός
γάζα
γερουσία
γλεῦκος
γνώστης
γόμος Apok.
δεισιδαίμων
δεισιδαιμονία
δεκαδύο?
δεξιοβόλος (-λάβος)
δεσμεύειν Mt.
δεσμοφύλαξ
δεσμωτήριον Mt.
δεσμώτης
δευτεραῖος
δημηγορεῖν
δῆμος
δημόσιος
δημοσίᾳ
διαγίνεσθαι Mr.
διαγινώσκειν
διάγνωσις
διαδέχεσθαι
διάδοχος
διακατελέγχεσθαι
διακούειν
διάλεκτος
διαλύεσθαι
διαμάχεσθαι
διανέμειν
διανύειν
διαπλέειν
διαπονεῖσθαι
διαπρίεσθαι
διασπᾷν Mr.
διασπαρῆναι
διάστημα
διαταγή Röm.
διατελεῖν
διατρίβειν Joh.
διαφεύγειν
διαφθορά
διαχειρίζεσθαι
διαχλευάζειν
διενθυμεῖσθαι
διεξέρχεσθαι
διερωτᾷν
διετία
διθαλάσσιος
διόρθωμα (oder κατορθ.)
δρόμος 2 Tim.
δυσεντερία
δωδεκάφυλον
Ἑβραΐς
ἐγκαλεῖν Röm.
ἔγκλημα
ἐγκράτεια Gal. 2 Ptr.
ἰδοὺ ἐγώ = הִנֵּנִי
ἔδαφος
εἰσιέναι Ebr.
εἰσκαλεῖν
εἴσοδος 2 Thess. 2 Ptr.
εἰσπηδᾷν
εἰστρέχειν
ἐκ zur Bezeichnung des Preises Mt.
ἐκβολή
ἐκδιηγεῖσθαι
ἔκδοτος
ἐκεῖσε
ἔκθαμβος
ἔκθετος
ἐκκολυμβᾷν
ἐκλαλεῖν
ἐκπέμπειν
ἐκπηδᾷν
ἐκπλέειν
ἐκπληροῦν
ἐκπλήρωσις
εἰσπορεύεσθαι καὶ ἐκπορεύεσθαι
ἐκταράσσειν
ἐκτένεια
ἐκτενής? 1 Ptr.
ἐκτενῶς? 1 Ptr.
ἐκτενέστερον
ἐκτιθέναι
ἐκτινάσσειν Mt. Mr.
ἐκψύχειν
ἐλαιών (ὄρος ἐλαιῶνος — Ev. Luc. hat immer ὄρος ἐλαιῶν).
ἔλευσις
ἕλκειν Jak.
ἑλκύειν Joh.
Ἑλληνίς Mr.
Ἑλληνιστής
ἑλληνιστί Joh.

ἐμβιβάζειν
ἐμμαίνεσθαι
ἐμμένειν Gal.* Ebr.*
ἐμπνέειν
ἐμφανής Röm. *
ἐνδεής
ἐνέδρα
ἔνεδρον ?
ἐνεός
ἔννομος 1 Kor.
ἔντιμος Phil. 1 Ptr.
ἐντόπιος
ἔντρομος
ἐνωτίζεσθαι
ἐξάλλεσθαι
ἐξανιστάναι Mr.* L.*
ἐξαρτίζειν 2 Tim.
ἐξιέναι
ἐξορκιστής
ἐξοχή
ἔξυπνος
ἔξωθεν
ἐπάγειν 2 Ptr.
ἐπακροᾶσθαι
ἐπάναγκες
ἐπαρχία
ἐπεγείρειν
ἐπὶ πλεῖον 2 Tim.
ἐπὶ τρίς
ἐπιβαίνειν
ἐπιβοᾶν
ἐπιβουλή
ἐπιγίνεσθαι
ἐπιδημεῖν
ἐπιείκεια 2 Kor.
ἐπιέναι (ἡ ἐπιοῦσα)
ἐπικέλλειν (od. ἐπωκ.)
ἐπικουρία
ἐπιλέγειν Joh.
ἐπιλύειν Mr.
ἐπιμέλεια
ἐπινεύειν
ἐπίνοια
ἐπισκευάζεσθαι
ἐπίστασις (oder ἐπισυστ.) 2 Kor.
ἐπιστέλλειν Ebr.
ἐπιστηρίζειν
ἐπιστροφή
ἐπισφαλής
ἐπιτροπή
ἐρείδειν
ἐρυθρός (ἐρ. θάλασσα) Ebr.
ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς
ἐσώτερος Ebr.
ἑτοίμως 2 Kor. 1 Ptr.
εὐεργεσία 1 Tim.
εὐεργετεῖν
εὐθυδρομεῖν
εὐθυμεῖν Jak.
εὔθυμος u. εὐθυμότερον
εὐλαβεῖσθαι Ebr.
εὐνοῦχος Mt.
εὐπορεῖσθαι
εὐπορία
Εὐρακύλων (al. εὐρυκλύδων)
εὐσεβεῖν 1 Tim.
εὐσεβής 2 Ptr.
εὐφροσύνη
εὐχή Jak.
ἐφάλλεσθαι
ζέειν (τῷ πνεύματι) Röm.
ζευκτήρια
Ζεύς
ζημία Phil.
ζήτημα
ζωννύναι Joh. c. 21.
θάρσος
θεά (al. ἡ θεός)
θέατρον 1 Kor.
τὸ θεῖον = Gottheit
θεομάχος
θέρμη
θορυβεῖν Mt. Mr.
θυμομαχεῖν
θυρίς 2 Kor.
ἰδιώτης 1 u. 2 Kor.
τὸ ἱκανὸν λαμβάνειν c. 17, 9 (vgl. Mr. 15, 15)
ἱππεύς
καθάπτειν
καθήκειν Röm.
καθημερινός
καθόλου
καὶ gräcisirend nach πολύς [1])
καίτοι (od. καίτοιγε)

1) C. 25, 7: πολλὰ καὶ βαρέα αἰτιώματα. In den übrigen Stellen, die Bruder S. 453 mit dieser zusammenstellt, Luc. 5, 18. Joh. 20, 30. Tit. 1, 10 dient καὶ nicht zur Verbindung des πολὺς mit einem weitern Adjektiv, sondern heisst: auch.

κἀκεῖθεν Mr.?
κακολογεῖν Mr.
κακοῦν 1 Ptr.
καρδιογνώστης
καρποφόρος
καταγγελεύς
καταδίκη
καταδυναστεύειν Jak.
κατακληροδοτεῖν (oder —νομεῖν)
καταλαμβάνεσθαι Med. Eph.
καταμένειν
κατανύσσειν
καταπαύειν Ebr.
καταπίπτειν
καταπονεῖν 2 Ptr.
καταριθμεῖν
κατασείειν
κατασοφίζεσθαι
καταστέλλειν
κατάσχεσις
κατατιθέναι Mr.?
κατατρέχειν
καταφέρειν
καταφεύγειν Ebr.
κατείδωλος
κατεφιστάναι
κατήγορος Joh. 8, 1—11.
κατοικία 1 Kor.
κείρειν
κεφάλαιον Ebr.
κλινάριον?
κοιτών
κολάζειν 2 Ptr.
κολυμβᾶν
κολώνια
κονιᾶν Mt.
κοπετός
κορέννυμι 1 Kor.
κουφίζειν
κτῆμα Mt. Mr.
κτήτωρ
κυβερνήτης Apok.
λακεῖν
λακτίζειν
λαμπρότης
λεπίς
λιμήν
Λίψ
λόγιος
λόγος in der Bedeutung: Grund c. 10, 29. 18, 14.
Λυκαονιστί
λυμαίνεσθαι
λυτρωτής
μαγεία
μαγεύειν
μάγος Mt.
μαθητεύειν Mt.
μαθήτρια
μακροθύμως
μανία
μαντεύεσθαι
μαστίζειν
μέλλειν in der Verbindung μέλλειν ἔσεσθαι
μεσημβρία
μεστοῦσθαι
μεταβάλλεσθαι
μετακαλεῖσθαι
μεταπέμπειν
μετοικίζειν (od. -κεῖν)
μετρίως
μηδαμῶς
μίσθωμα
μνημόσυνον Mt. Mr.
μοσχοποιεῖν (Hap. Leg.)
ναύκληρος
ναῦς
ναύτης Apok.
νεανίας
νεύειν
νεωκόρος
νησίον
νῆσος Apok.
νοσφίζεσθαι Tit.
νῦν οὖν
ξενία Philem.
ξυρᾶσθαι 1 Kor.
ὁ, ἡ, τὸ, demonstrativisch gebraucht.
ὁδοιπορεῖν
ὀθόνη
οἴκημα
οἰκοδόμος?
ἐν ὀλίγῳ Eph.
ὁλοκληρία
ὁμοθυμαδόν (11mal) Röm. c. 15, 6.
ὁμοιοπαθής Jak.
ὁμότεχνος
ὁμοῦ Joh.
ὀπτάνεσθαι
ὅραμα (oft) Mt.
ὀργυιά
ὀρθός Ebr. *

ὅρια Mt. Mr.
ὁρμή Jak.
ὁροθεσία
ὅτι mit folgendem Infinitiv c. 27, 10.
οὐρανόθεν
ὀχλοποιεῖν

παθητός
πανοικί
πανταχῇ ?
πάντη
παραβάλλειν Mr.
παραθεωρεῖσθαι
παραινεῖν
παραλέγεσθαι
παρανομεῖν
παραπλέειν
παράσημος
παρατείνειν
παρατυγχάνειν
παραχειμασία
παρενοχλεῖν
παροικία 1 Ptr.
παρεύχεσθαι
παροξύνεσθαι 1 Kor.
παροξυσμός Ebr.
παροτρύνειν
πατριάρχης Ebr.
πατρῷος
πεζεύειν
πειθαρχεῖν Tit.
πειρᾶσθαι Ebr.?
πέλαγος Mt.
πεντηκοστή 1 Kor.
περαιτέρω ?
περιαστράπτειν
περίεργος 1 Tim.
περικρατής
περιμένειν
πέριξ
περιοχή
περιποιεῖσθαι 1 Tim.
περιῤῥηγνύειν
περιτρέπειν
πηδάλιον Jak.
πίμπρασθαι
πλευρά Joh.
πλοῦς
πνικτόν
πνοή
ποιητὴς = Dichter
ἔξω ποιεῖν c. 5, 34.
πολιτάρχης
πολιτεία Eph.
πολιτεύεσθαι Phil.
πορθεῖν Gal.
πορφυρόπωλις
πρηνής
προβιβάζειν ? Mt.
πρόγνωσις 1 Ptr.
προθυμία 2 Kor.
προϊδεῖν Gal.
προκαταγγέλλειν 2 Kor.
προκηρύττειν
πρόνοια Röm.
προορᾶν
προπετής 2 Tim.
πρός m. folg. Genit.
προςανέχειν
προςαπειλεῖσθαι
προσδεῖσθαι
προςεᾶν
προςήλυτος Mι
προςκληροῦσθαι
προςκλίνεσθαι ?
προςλαλεῖν
πρόςπεινος
προςπηγνύειν
προςτρέχειν Mr.
προσφάτως (das Adj. Ebr.)
προςψαύειν
προςωπολήπτης
προςτάττειν ?
προτείνειν
προτρέπεσθαι
προχειρίζεσθαι
προχειροτονεῖν
πρύμνα Mr.
πρώρα
πρωτοστάτης
Πύθων
πυρά

ῥαβδίζειν 2 Kor.
ῥαβδοῦχος
ῥᾳδιούργημα
ῥᾳδιουργία
ῥήτωρ
Ῥωμαϊκός
ῥώννυσθαι

σανδάλιον Mr.
σανίς
σέβεσθαι Mt. * Mr. *
σιγή Apok.
σιδηροῦς Apok.
σικάριος
σιμικίνθιον

Σίμων, ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος [1])
σιτίον?
σκάφη
σκευή
σκηνοποιός
σκήνωμα 2 Ptr.
σκωληκόβρωτος
σπᾶσθαι Mr.
σπερμολόγος
σπυρίς Mt. Mr.
στέμμα
στερεοῦν
στοά Joh.
στρατοπεδάρχης
συγκαθῆσθαι Mr.
συγκαταβαίνειν
συγκαταψηφίζειν
συγκινεῖν
συγκομίζειν
συγχέειν (-χύνειν)
σύγχυσις
συζήτησις
συμβούλιον = Rathsversammlung (das Wort noch Mt. Mr.)
συμπαραλαμβάνειν Gal.
συμπαρεῖναι
συμπεριλαμβάνειν
συμπίνειν

συμφέρειν transitiv gebraucht
συμψηφίζειν
συναλίζεσθαι
συναλλάσσειν (*al. συνελαύνειν*)
συναναβαίνειν Mr.
συνδρομή
συνέκδημος 2 Kor.
συνέπεσθαι
συνεπιτίθεσθαι
συνθρύπτειν
συνιδεῖν (*συνειδέναι* auch 1 Kor.)
συνοδεύειν
συνομιλεῖν
συνομορεῖν
συντόμως
σύντροφος
συνωμοσία
σύρειν Apok. Joh. c. 21.
συστέλλειν 1 Kor.
συστρέφειν Mt.
συστροφή
σφοδρῶς
σφυρά
σχεδόν Ebr.
σχοινίον Joh.
σχολή
σωφροσύνη 1 Tim.

τακτός
τανῦν
τάραχος
τε [2])
τεκμήριον
τεσσαρακονταετής
τετράδιον
τέχνη Apok.
τήρησις 1 Kor.
τιμωρεῖν
τοῖχος
τριετία
τρίστεγον
τροποφορεῖν (oder *τροφοφ.*)
ὁ τυχὼν (*οὐχ ὁ τ.*)
τυφωνικός
ὕβρις 2 Kor.
ὕπαρξις Ebr.
ὑπεριδεῖν
ὑπερῷον
ὑπηρετεῖν
ὑποβάλλειν
ὑποζωννύειν
ὑπονοεῖν
ὑποπλέειν
ὑποπνέειν
ὑποστέλλειν Gal. Ebr.
ὑποτρέχειν
φαντασία
φάσις

1) So die AG. immer, während auch das Lukasevangelium *Σίμων* oder *Σίμων Πέτρος* allein hat. Die AG. gebraucht übrigens diesen Namen des Petrus nur c. 10. 11.

2) Ist der Apg. nicht ausschliesslich eigen, aber in ihr ungleich häufiger, als im dritten Evangelium und jeder andern Schrift des N. T.

φάσκειν Röm. Apok.?
φθέγγεσθαι 2 Ptr.
φιλανθρωπία Tit.
φιλάνθρωπος
φιλάργυρος 2 Tim.
φιλόσοφος
φιλοφρόνως
φρύγανον
φυγαδεύειν ?
φυλακίζειν
φύλαξ
χάραγμα Apok.
χειμάζεσθαι
χειραγωγεῖν
χειραγωγός
χειροτονεῖν 2 Kor.
χλευάζειν
χολή Mt.
χόρτασμα
χριστιανός 1 Ptr.
χρονοτριβεῖν
χρώς
χῶρος
ψευδής Apok.
ψῆφος Apok.
ψηφίζειν Apok.
ὠνεῖσθαι
ὡραῖος Mt. Röm. *
ὡς τάχιστα

5. **Zusammenstellung des Gemeinsamen in dem eigenthümlichen Wörtervorrath der Evangelien und der Apostelgeschichte [1]).**

Gemeinsam haben

a) Matthäus und Markus:

ἀγγαρεύειν
ἄγναφος
ἄγριος Jud.
ἀδημονεῖν Phil.
ἀκυροῦν Gal.
ἁλίζειν
ἀμφίβληστρον
ἄνιπτος
ἀντάλλαγμα
ἁπαλός
ἀποστάσιον
ἀπώλεια = Verschwendung Mt. 26, 8. Mr. 14, 4.
ἄῤῥωστος 1 Kor.
ἀσύνετος Röm.
ἄτιμος 1 Kor.
ἀφεδρών
γενέσια
γονυπετεῖν
δειλός Apok.
δερμάτινος
διαρπάζειν
διαφημίζειν
εἰς τί = warum? Mt. 14, 31. 26, 8. Mr. 15, 34.
ἐκτινάσσειν AG.
ἐκφύειν
ἐξανατέλλειν
ἐπανίστασθαι
θορυβεῖν AG.
θόρυβος
θροεῖσθαι 2 Thess.
ἰχθύδιον
καθέδρα
κανανίτης
καταμαρτυρεῖν ?
καταστρέφειν
καταχέειν
κατεξουσιάζειν
κῆνσος
κλοπή
κοδράντης
κολοβοῦν
κοπάζειν
κοράσιον
κορβᾶν
κτῆμα AG.
κυλλός
κυνάριον
λαμμά
λατομεῖν
λύτρον

---

1) Der bequemeren Uebersicht wegen ist hier auch das vierte Evangelium gleich hinzugenommen.

μνημόσυνον AG.
μοιχᾶσθαι
μοιχεία Gal.? Joh. 8, 1—11.
μονόφθαλμος
νῆστις
ὄμμα?
ὁμοιάζειν?.
ὅρια AG.
ὀρύττειν
ὀψέ
παραλυτικός L.?
παραπορεύεσθαι
ὁ πατὴρ ὁ ἐν οὐρανοῖς (s. d. Bemerk. zu Mt.)
πεζῇ
περισσῶς AG.
πετρώδης
πνίγειν
πρόθυμος Röm.
προςκυλίειν
εἰς πρόςωπον βλέπειν = partheiisch sein.
πυρέσσειν
ῥάκος
ῥαφίς L.?
σαβαχθανί
σκληροκαρδία
σπυρίς AG.
στυγνάζειν?
συζευγνύειν
συμβούλιον AG. [1])
τέκτων
τρυβλίον
φάντασμα
φραγελλοῦν
φυγή
χιών? Apok.
ψευδόχριστος
ὠδῖνες von den Messiaswehen (vgl. aber Apok. c. 12, 2)

b) Matthäus und Lukas:

ἀδυνατεῖν
ἀετός Apok.
αἶνος (Mt.*)
ἄλευρον
ἀλήθειν
ἅλων
ἀλώπηξ
ἀμφιεννύναι
ἀνάγαιον
ἀνάπαυσις Apok.
ἀνατολή Apok.
ἀνεκτός Mr.??
ἀντίδικος 1 Ptr.
ἀντιμετρεῖν
ἄνυδρος Jud. 2 Ptr.
ἀξίνη
ἀπέχειν in der Bedeutung: weg haben.
ἁπλοῦς
ἀποδεκατοῦν Ebr.
ἀποθήκη
ἀποπνίγειν
ἀποσπᾶν AG.
ἀποχωρεῖν AG.
ἀριθμεῖν Apok.
ἀριστερός 2 Kor.
ἄριστον = Frühstück.
ἁρπαγή Ebr.
ἅρπαξ 1 Kor.
ἀσσάριον
ἀστραπή Apok.
αὐλεῖν 1 Kor.
αὐλίζεσθαι
ἀχρεῖος
ἄχυρον
βάσανος
βιάζεσθαι
βόθυνος
βρυγμός (τῶν ὀδόντων)
γένεσις? Jak.
γέννησις?
γεννητός
δανείζειν
δεινῶς
διαβλέπειν Mr.?
διακαθαρίζειν
διορύσσειν

1) Aber nur Mt. und Mr. gebrauchen das Wort = Rathschlag, nur AG. = Rathsversammlung; Mt. ferner sagt immer *συμβούλιον λαμβάνειν*, Mr., *συμβ. ποιεῖν*.

διχοτομεῖν
δοκός
δόμα Phil. Eph. *
δυςβάστακτος
δυσμή Apok.
ἐγερθεὶς ausmahlend beim Verb. finit.
ἐγκρύπτειν
ἑκατόνταρχος (-άρχης) AG.
ἐκριζοῦν Jud.
ἐλεημοσύνη AG.
ἔνδυμα
ἔνθεν?
ἐντός
ἐπάν
ἐπανάγειν
ἐπηρεάζειν? 1 Ptr.
ἐπιούσιος (kommt überhaupt nur hier vor)
ἐπίτροπος Gal.
ἐπιφώσκειν
ἐρημοῦν Apok.
ἔριφος
ὁ ἐρχόμενος ohne Beisatz = der Messias [1])
εὐκαιρία
ἔχιδνα AG.
ζυμοῦν 1 Kor. Gal.
ἡδύοσμον
κάρφος
καταβιβάζειν?
καταδικάζειν Jak.
κατακλυσμός 2 Ptr.
καταπατεῖν Ebr.
κατασκήνωσις
κατισχύειν
καύσων Jak.
κελεύειν AG.
κεραία
κλαυθμός AG.
κλείς Apok.
κλίβανος
κονιορτός AG.
κρίνον Lilie
κτᾶσθαι AG. 1 Thess.
λικμᾶν
λοιμός? AG.
μαλακός 1 Kor.
μίγνυμι Apok.
μνηστεύεσθαι
νήθειν
νομικός Tit.
ὀλιγόπιστος
ὄρνις
οὐράνιος AG.
παραχρῆμα AG.
πέρας Ebr. Röm. *
πικρῶς
πολλαπλασίων?
πορευθεὶς ausmahlend beim Verb. finit. [2])
ποσάκις
προςφωνεῖν AG.
πτερύγιον
πτέρυξ Apok.
πτύον
πτῶσις
ῥίπτειν AG.
ῥύμη AG.
σάκκος Apok.
σαπρός Eph.
σαροῦν
σάτον
σής
σιαγών
σκοτεινός
σκυθρωπός
σποδός Ebr.
σταφυλή Apok.
στενός
στρουθίον
συλλέγειν
συμφωνεῖν AG.
συνθλᾶν
σχολάζειν?? 1 Kor.
ταμιεῖον
τετράρχης AG.
τόκος
ὑποδεικνύναι AG.
φάγος
φήμη
φορτίζειν
φωλεός
φωτεινός
χρονίζειν Ebr. *
ὦμος

---

1) Doch ist ähnlich 1 Joh. 5, 6 ὁ ἐλθών.

2) Sonst steht dafür immer ἐρχόμενος, ἐλθών, προσελθών.

c) Markus und Lukas:

ἀνακράζειν
ἀνασείειν
ἀνώγεον ??
ἀπόκρυφος Kol.
ἀποτάσσεσθαι AG. 1 Kor.
ἀρτύειν Kol.
ἀρχισυνάγωγος AG.
βάτος AG.
βλάπτειν (Mr. 16, 18)
βουλευτής
γαμίσκεσθαι? ἐκγαμίσκ.?
διανοίγειν AG.
διηγεῖσθαι AG. Ebr.
δύνειν
ἔα
ἑκατονταπλασίων Mr.?
ἐκπνέειν
ἔκστασις AG.
ἐναντίον? AG.
ἐνδιδύσκειν?
ἐνέχειν Gal.
ἐξαίφνης AG.
ἐπ' ἀληθείας AG.
ἐπισυνάγεσθαι Med.
ἐχόμενος = angrenzend AG. Ebr.
ἥμισυ Apok.
ἱματισμένος
καθαιρεῖν AG. 2 Kor.
κατακλᾷν
κατάλυμα
καταμόνας
κεράμιον
λαῖλαψ 2 Ptr.
λεπτόν
μάστιξ von Krankheiten
μεσονύκτιον AG.
μυλικός? Apok.?
Ναζαρηνός
ὀρθῶς
ὅτε ἐγένετο AG.
πέδη
περιβλέπεσθαι [1])
περικαλύπτειν Ebr.
πορφύρα Apok.
πρωτοκαθεδρία
ῥύσις
σπαράσσειν
σπόρος 2 Kor.
στολή Apok.
συγκαλεῖν AG.
συζητεῖν AG.
συμπορεύεσθαι
συνακολουθεῖν
τιθέναι τὰ γόνατα AG. [2])
τρέμειν 2 Ptr.
τρυμαλιά
τί ὅτι? AG.
φῶς = Feuer Mr. 14, 54. L. 22, 56.
χρῆμα AG.

d) Alle drei synoptische Evangelien.

ἀγανακτεῖν
ἀγέλη
ἄκρον Ebr.
ἀλάβαστρον
ἅλας Kol.
ἁλιεύς
ἀμὴν λέγω ὑμῖν
ἀμπελών 1 Kor.
ἀναβοᾷν?
ἀνακλίνειν
ἀπαίρειν
ἀποδημεῖν
ἀποδοκιμάζειν Ebr. 1 Ptr.
ἀποκεφαλίζειν
ἀποκυλίζειν
ἄσβεστος
ἀσκός
βαπτιστής (Ἰωάννης ὁ βαπτ.)
βδέλυγμα Apok.
Βεελζεβούλ
γαλήνη
γαμίζειν? 1 Kor.?

---

1) Besonders beliebt bei Mr., dieser hat es 6mal, L. nur Einmal.

2) In der AG. viermal, Mr. und L. je Einmal; aber L. u. AG. immer: θεὶς τὰ γόνατα, Mr.: τιθέντες τ. γ.

γέεννα Jak.
γέννημα oder γένημα 2 Kor. (γ. τῆς ἀμπέλου nur hier)
δαίμων Apok.
διαβλέπειν ?
διαλογίζεσθαι Joh.?
δυςκόλως
ἑκατονταπλασίων?
ἐκδίδοσθαι
ἐκδύειν 2 Kor.?
ἐμπαίζειν
ἐμπτύειν
ἐντρέπεσθαι Med. = sich bekümmern um ... Ebr.
ἐπίβλημα
ἐπισυνάγειν
Häufiges ἐπιτιμᾷν (sonst im N.T. nur noch zweimal)
ἐρήμωσις
εὔκοπος
ζύμη 1 Kor. Gal.
θέρος
θηλάζειν [1]
ἰατρός Kol.
κάμηλος
κατ' ἰδίαν Gal. [2]
καταγελᾷν
καταπέτασμα Ebr.
κατασκηνοῦν AG. *
κατέναντι Röm.
κλάδος Röm.
κράσπεδον (immer in der Verbindung τοῦ ἱματίου)
κρημνός
κωφός
λεγεών (-γιών)
λέπρα
λεπρός
μακρόθεν Apok.
μακρός
μόδιος
μύλος? Apok.
νυμφών
οἰκοδεσπότης
ὀνικός?
ὄπισθεν Apok.
ὀρχεῖσθαι
οὐδείς ἐστιν, ὅς
παραβολή Ebr.
παραλυτικός?
πενθερά
περίλυπος
περίσσευμα 1 Kor.
πήρα
πίναξ
προβαίνειν [3]
ἄρτος τῆς προθέσεως
πρωτοκλισία
πύργος
ῥαφίς?
ῥηγνύειν und ῥήσσειν Gal. *
σίναπι
σινδών
σκύλλειν
σπλαγχνίζεσθαι
σπόριμα
στάχυς
στέγη
σῦκον Jak.
συμπνίγειν
συντηρεῖν [4]
τέκνον als Anrede (Pastoralbr.) [5]
τελώνης
τελώνιον
τίλλειν
υἱὸς Δαυΐδ [6]
ὑποκριτής
φέγγος
φραγμός Eph.
φυτεύειν 1 Kor.
χοῖρος
ψευδομαρτυρεῖν [7]
ψιχίον.

1) Dem Lukas eigen die zweimalige Verbindung des θηλ. mit μαστός c. 11, 27. 23, 29.
2) Am häufigsten bei Mt. Mr.
3) Nur bei Mt. und Mr. als Verbum, nur bei L. προβεβηκὼς = vorgerückt an Jahren.
4) Bei Mr. (c. 6, 20) vielleicht in der Bedeutung: schützen.
5) Nur bei Mr. τέκνα als Anrede Jesu an die Jünger.
6) Am häufigsten bei Mt. 7) Bei Mt. u. L. nur in A.T.lichen Citaten.

e) Die drei synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte.

ἀγορά
ἀγρός
ἄζυμος 1 Kor.
ἀποκαθιστάναι Ebr.
ἀποκριθεὶς εἶπε (vgl. Joh.)
ἀργύριον 1 Ptr.
γραμματεύς 1 Kor.
διαθήκη Röm.
διανοίγειν (fehlt Mt.)
διαπερᾷν
διαῤῥήσσειν
δῶμα
εἰωθέναι
εἰςπορεύεσθαι
ἐκπλήσσεσθαι
ἐξίστασθαι 2 Kor.
ἐπὶ τῷ ὀνόματι

ἐπιγραφή
ἐπισκιάζειν
ἐπιτάσσειν (Philem.)
εὖ
ἡγεμών 1 Ptr.
ἰσχύειν m. folg. Infin. Joh. c. 21.
καταφιλεῖν
κλάζειν 1 Kor.
κλίνη Apok.
νεανίσκος 1 Joh.
νεότης 1 Tim.
νηστεύειν
νόσος
ὁρμᾷν
πατάσσειν Apok.
περίχωρος

πνεῦμα ἀκάθαρτον Apok. [1])
προςκαλεῖσθαι Jak.
προςπίπτειν
προςτάττειν
Σαδδουκαῖοι
σιωπᾷν
στρωννύειν
συλλαλεῖν
συνετός (fehlt Mr.) 1 Kor. *
σφόδρα Apok. [2])
τράχηλος Röm. c. 16.
τύπτειν 1 Kor.
ὑμνεῖν (fehlt L.) Ebr.
ὕψιστος (fehlt L.) Ebr.
ὠδίν 1 Thess. (fehlt L.)

f) Sämmtliche vier Evangelien.

ἄγειν neutral (fehlt L.) 2 Tim.
ἄκανθαι Ebr.
ἀλείφειν Jak.
ἀλέκτωρ
ἀνὰ zur Bezeichnung der Distributivzahl. Apok.
ἀνάκεισθαι
ἀναπίπτειν
ἀπαρνεῖσθαι
ἄρωμα (fehlt Mt.)

αὐλή Apok.
βόσκειν (Joh. c. 21)
γαζοφυλάκιον (fehlt Mt.)
δαιμονίζεσθαι
δάκτυλος [3])
δεῦτε ? Apok.
δηνάριον Apok.
διαλογίζεσθαι ?
διεγείρειν 2 Ptr. (bei Mt. u. Mr. unsicher)
δίκτυον

Häufiges εἰ δὲ μή
ἐμβαίνειν
ἐμβάπτειν (fehlt L.)
ἐμβριμᾶσθαι (fehlt L.)
ἐντυλίττειν (fehlt Mr.)
εὐθύς Adv. (fehlt L. AG. ?)
ἕως ὅτου (fehlt Mr.)
θάνατον ἰδεῖν (θαν. θεωρεῖν — θανάτυ γεύεσθαι) Ebr.
θερισμός Apok.

---

1) Am häufigsten bei Mr.

2) Doch nur bei Mt. häufig; in den übrigen Schriften nur je Einmal.

3) *Δάκτ. θεοῦ* nur bei L.

θρηνεῖν (fehlt Mr.)
κακῶς Jak. AG.*
καταφάγειν Apok.
κλάσμα
κόκκος 1 Kor.
κολλυβιστής (fehlt L.)
κόφινος
κρανίον
λαλιά (fehlt L.)
λῃστής 2 Kor.
μαστιγοῦν
μύρον Apok.
νίπτειν (fehlt L.) 1 Tim.
νύμφη Apok. (fehlt Mr.)
νυμφίος Apok.
ξηρός Ebr. (Mr.?)
ὄνος (fehlt Mr.)
ὀψία (fehlt L.)
παίειν Apok.
παρασκευή
πατρίς Ebr.
πέραν
περιστερά
περιτιθέναι (fehlt L.) 1 Kor.
πλέκειν (fehlt L.)
πότε Apok.
προσαιτεῖν (fehlt Mt.)
πῶλος
ῥαββί (fehlt L.)
σκανδαλίζειν Paul.
σκορπίζειν (fehlt Mr.) 1 Kor.*
σκοτία (fehlt Mr.) 1 Joh.
σπόγγος (fehlt L.)
συνανακεῖσθαι
σχίσμα (fehlt L.) 1 Kor.
τί ἐμοὶ καὶ σοί
ὑπαντᾶν (*al.* Mr. ἀπαντ.)
ὕστερον Ebr. (Mr. c. 16, 14)
ὡσαννά (fehlt L.)
ὠτίον.

g) Die vier Evangelien und die Apostelgeschichte.

ἀναβλέπειν
ἀναχωρεῖν [1])
ἀπαντᾶν
ἀπολύειν Ebr.
ἀρχιερεύς Ebr.
βοᾶν Gal.*
διαμερίζειν
διασκορπίζειν
ἐκεῖθεν
ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) [2])
ἐκτείνειν
ἐμβλέπειν
ἐντέλλεσθαι Ebr.
ἐξάγειν (fehlt Mt.) Ebr.*
ἑορτή Kol.
ἐπαύριον (fehlt L.)
ἐπερωτᾶν Röm. 1 Kor. [3])
ἐπιβάλλειν 1 Kor.
ἐπιπίπτειν (fehlt Mt.) Röm.*
ἕως οὗ (fehlt Mr.) 2 Ptr.
θαρσεῖν

---

1) Fehlt bei L. und steht bei Mr. Joh. AG. nur je Einmal, bei Mt. dagegen 10mal.

2) Findet sich zwar auch sonst, aber nur hier am Anfang von Erzählungen. Dabei ist aber zu beachten: *a*) Mr. und Joh. sagen immer: ἐν ἐκ. τ. ἡμ. Mt. L. AG. auch ἐν τ. ἡμ. ἐκ. *b*) Joh. hat nur ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, nie den Plural ἡμέραι. *c*) L. und AG. gebrauchen für die obige Phrase auch ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, ἐν μ. τ. ἡμ. ἐκείνων, ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ, die Andern nicht.

3) Am häufigsten bei Mr.

ἱμάς (fehlt Mt.)
καθέζεσθαι (fehlt Mr.)
καί = als, nach vorangegangener Zeitbestimmung (z. B. AG. 5, 7.)
κἀκεῖ (fehlt L.)
κατακεῖσθαι (fehlt Mt.) 1 Kor.
κάτω
κραυγάζειν? (fehlt Mr.)
κώμη
λευκός Apok.
λιθοβολεῖν Ebr.
λύχνος (fehlt Mr.)
μαθητής
μακράν Eph.
μεθερμηνεύεσθαι (fehlt L.)
μία σαββάτων 1 Kor.
μνημεῖον
ὁ δέ
ὄχλος Apok.
περιπατεῖν im eigentlichen Sinne. Apok.
πιπράσκειν (fehlt L.) Röm.
πλήρης 2 Joh.
πραιτώριον (fehlt L.) Phil.
πρίν
προσφέρειν Ebr.
πρωΐ (fehlt L.)
πυρετός
σπεῖρα (fehlt L.)
στρατιώτης 2 Tim.
στρέφειν (fehlt Mr.) Apok.
συγγενής (fehlt Mt.) Röm.
συνέδριον
συνέρχεσθαι 1 Kor.
σχίζειν
τελευτᾶν Ebr.
ὑγιής? Tit.
ὑπηρέτης 1 Kor.
ὕπνος (fehlt Mr.) Röm.
ὑπόδημα
χειμών (fehlt L.) 2 Tim.
χιτών Jud.
χωλός Ebr.
χώρα Jak.
χωρίον (fehlt L.)

6. Uebersicht über Gemeinsames und Eigenthümliches im Wörtervorrath des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte [1]).

a) Verzeichniss der Wörter, die beiden gemein sind, und sonst entweder gar nicht, oder nur in den beigesetzten Schriften vorkommen.

αἰνεῖν Röm.
αἴτιον
εἰς τὰς ἀκοάς
ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν καρδίαν 1 Kor. *
ἀναδεικνύναι
ἀναζητεῖν
ἀνακαθίζειν
ἀνακρίνειν 1 Kor.
ἀναπέμπειν?? Philem.
ἀνάπτειν? Jak.
ἀνασπᾶν
ἀναφαίνεσθαι
ἀνευρίσκειν
ἀντειπεῖν
ἀνθ' ὧν 2 Thess.
ἀντιλαμβάνεσθαι 1 Tim.
ἀπογραφή
ἀποδέχεσθαι

1) Vgl. hiezu, anderweitige Punkte des beiderseitigen Sprachgebrauchs betreffend, die eindringenden Bemerkungen von Credner Einl. in's N. T. 1. B. S. 132—142.

ἀπολογεῖσθαι Paulus
ἀποσπασθῆναι = sich losreissen (auch ἀποσπᾶν nur noch Mt.)
ἀποτινάσσειν
ἀποχωρεῖν Mt.
ἄρα Gal.
ἀρχισυνάγωγος Mr.
ἄστρον Ebr.
ἀσφάλεια 1 Thess.
ἀτενίζειν (öfters) 2 Kor.
ἄτοπος 2 Thess.
ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ (ὥρᾳ)
βάτος, Busch Mr.
βραχίων Joh.*
βρέφος 2 Tim. 1 Ptr.
δεκτός 2 Kor.*
δεσμά als Plur. von δεσμός
διαβαίνειν Ebr.
διαγγέλλειν Röm.
διανοίγειν Mr.
διαπορεῖν
διαπορεύεσθαι Röm.
διατηρεῖν
διατίθεσθαι Ebr.
διερμηνεύειν 1 Kor.
διϊστάναι
διϊσχυρίζεσθαι Phil.
διοδεύειν
δυνάστης 1 Tim.
ἑκατόνταρχος (-άρχης) Mt.
ἔκστασις Mr.
ἐλεημοσύνη Mt.
ἔμφοβος Apok.
ἔναντι
ἐναντίον Mr.?
οἱ ἕνδεκα (ohne ἀπόστολοι)
ἐνεδρεύειν
ἐνθάδε Joh.
ἐνισχύειν
ἐξαίφνης Mr.
ἐξαποστέλλειν (oft) Gal.
ἐξηγεῖσθαι Joh.
ἑξῆς
ἐπ' ἀληθείας Mr.
ἐπιβιβάζειν
ἐπιδεῖν (ἐφιδ.)
ἐπισκοπή 1 Tim. 1 Ptr.
ἐπιφαίνειν Tit.
ἐπιφωνεῖν
ἐπιχειρεῖν
ἐργασία Eph.
δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ L. 24, 19. AG. 7, 22.
ἐσθής Jak.
ἑσπέρα
εὐγενής 1 Kor.
εὐλαβής
οὐχ εὑρίσκειν τί (oder -πῶς)
εὐτόνως
ἔχιδνα Mt.
ἐχόμενος = angrenzend Mr. Ebr.
ζωογονεῖν 1 Tim.?
ἡσυχάζειν 1 Thess.
ἦχος Ebr.
θάμβος
ἴασις
ἰδοὺ γάρ 2 Kor. (c. 7, 11.)
ἱματισμός 1 Tim.
καθεξῆς
καθίημι
καθότι
καρπὸς τῆς κοιλίας L. 1, 42.
— τῆς ὀσφύος AG. 2, 30.
κατάγειν Röm.
κατακλείειν
κατακολουθεῖν
καταξιοῦν 2 Thess.
κατέρχεσθαι Jak.
κατηχεῖν Paul.
κελεύειν Mt.
κινδυνεύειν 1 Kor.
κλάσις
κλαυθμός Mt.
κοινωνός
κοίτη
κονιορτός Mt.
κράτιστος
Λευΐτης Joh.
λοιμός Mt.?
μεγαλεῖα
μεγαλειότης 2 Ptr.
μεσονύκτιον Mr.
ποιεῖν τι μετά τινος = עָשָׂה עִם
νομοδιδάσκαλος 1 Tim.
ὀδυνᾶσθαι

ὁμιλεῖν
ὀπτασία 2 Kor.
ὄρθρος Joh. 8, 1—11.
ὅτε ἐγένετο Mr.
οὐράνιος Mt.
ὀχλεῖσθαι
παῖς θεοῦ = Knecht Gottes. Mt. *
παραβιάζεσθαι
παραλελυμένος [1])
παραχρῆμα (häufig) Mt.
πατριά Eph.
περιέχειν 1 Ptr.
περιλάμπειν
περιπίπτειν Jak.
πλέειν Apok.
ποίμνιον 1 Ptr.
πολίτης Ebr. *
πορεύου εἰς εἰρήνην (ἐν εἰρ.)
πρεσβυτέριον 1 Tim.
προβάλλειν
προδότης 2 Tim.
προπορεύεσθαι
προςάγειν 1 Ptr.
προςδοκία
προςφωνεῖν Mt.
προϋπάρχειν
πυκνός 1 Tim.
ῥίπτειν Mt.
ῥιπτεῖν
ῥύμη Mt.
σουδάριον Joh.
σπεύδειν 2 Ptr.
στρατηγός
στρατιά
συγγένεια
συγκαλεῖν Mr.
συζητεῖν Mr.
συμβάλλειν
συμπληροῦν
συμφωνεῖν Mt.
συναθροίζειν
συναντᾷν Ebr.
συναρπάζειν
συνεῖναι
συνεφιστάναι
συντίθεσθαι Joh.
σωτήριον Eph.
τετράρχης Mt.
τιθέναι ἐν τῇ καρδίᾳ (-ἐν τῷ πνεύματι, - εἰς τὴν καρδίαν, - εἰς τὰ ὦτα)
τιθέναι τὰ γόνατα Mr.
τί ὅτι; Mr.?
τραυματίζειν
τραχύς
ὑποδεικνύναι Mt.
ὑποδέχεσθαι Jak.
ὑπολαμβάνειν 3 Joh.?
ὁ ὕψιστος (ohne θεός)
χρῆμα Mr.

b) Wörter, die ausser dem dritten Evangelium und der Apostelgeschichte auch sonst vorkommen, aber in jenen verhältnissmässig häufig, oder sonst verhältnissmässig selten sind, deren gemeinsames Vorkommen in den Schriften des Lukas daher einiges Moment hat [2]).

ἀγαλλίασις
ἄγειν (häufig)
ἀκριβῶς
ἀμφότεροι
ἀνάγειν (sehr häufig)
ἀνάγκη
ἀνακάμπτειν
ἀνήρ (häufig, ἄνδρες in der Anrede nur AG.)
ἀντιλέγειν
ἅπας (sehr häufig)
ἀπόστολος
ἀποτάσσεσθαι
αὐξάνειν

1) Mt. u. Mr. haben statt dessen παραλυτικός, das bei L. entweder ganz fehlt, oder höchstens Einmal vorkommt.

2) Hier konnte natürlich kein vollständiges Verzeichniss gegeben werden.

αὐτὸς und καὶ αὐτός (sehr häufig)
ἀφιστάναι
βουλή
καὶ ἐγένετο, ἐγ. δὲ u. dgl.
γνωστός
δὲ καί
διαδιδόναι
διαμαρτύρεσθαι (AG. sehr häufig)
διαπαντός
διαστρέφειν
διασώζειν
διατάσσειν (häufig)
διέρχεσθαι (häufig)
διηγεῖσθαι
δόγμα
δοκεῖ μοι
ἐὰν (häufig)
ἔθος
εἰςάγειν
εἰςακούειν
εἰςφέρειν
εἰςέρχεσθαι (sehr häufig)
εἰςπορεύεσθαι
ἐκφέρειν
ἐκφεύγειν
ἐμπιπλάναι
ἐνώπιον (häufig)
ἐξάγειν
ἐπιδεικνύναι
ἐπιζητεῖν
ἐπιλαμβάνεσθαι (öfters)
ἐπισκέπτεσθαι
ἑστὼς (nie [ausser L. 1, 19] ἑστηκώς)
ἔτος (häufig)
εὐαγγελίζεσθαι als Med.
ἐφιστάναι (häufig)
ἔχειν in der gut griechischen Wendung: οὐχ ἔχω ποιεῖν, οὐκ ἔχω τί.- u. dgl.
ἕως vom Orte
ζηλωτής [1])
Ἱερουσαλὴμ (neben Ἱεροσόλυμα sehr häufig)
ἱκανός (häufig)
καθαιρεῖν
καθ' ἡμέραν (öfters)
καθώς
καὶ zur Einführung des Nachsatzes
καλεῖσθαι, ἐπικαλεῖσθαι, καλούμενος, ἐπικαλ. (AG. auch ἐπικληθείς)
κολλᾶσθαι
κρεμᾶν
κτᾶσθαι
κτῆνος
κυκλοῦν
λαγχάνειν
λάμπειν
λαμπρός
λανθάνειν
λατρεύειν
μεγαλύνειν
μέγας
μεθιστάνειν
μερίς
μεταβαίνειν
μετανοεῖν
μήν (Monat)
μηνύειν
μνῆμα
μυριάς
οἶκος = Familie (das Wort überhaupt hier sehr häufig)
ὅλος (häufig)
ὀνομάζειν
ὀνόματι = mit Namen
ὅπως
ὁρίζειν
ἀλλ' οὐδὲ
οὗτος — ἵνα, οὗτος — ὅτι [2])
παιδεύειν [3])
πανταχοῦ
πάντως

1) Luk. und AG. nennen allein den Σίμων ὁ ζηλωτής, Mt. und Mr. nennen ihn κανανίτης.

2) Z. B. L. 1, 43: πόθεν μοι τοῦτο, ἵνα ἔλθῃ.

3) Aber im Ev. nur in der Bedeutung: züchtigen, AG. nur in der: erziehen.

παραιτεῖσθαι
παρατηρεῖν
παύεσθαι
πέμπειν (häufig)
τὰ περὶ τινός
περικεῖσθαι
πλατεῖα
πληγή
πλῆθος
πλησθῆναι (häufig, sonst nur dreimal, bei Mt. u. Joh.)[1]
πορεύεσθαι (sehr häufig, gerne ausmahlend gebraucht)
πράσσειν
προέρχεσθαι
Häufiges πρός[2]
προσδοκᾷν
προσέχειν

προστιθέναι
πύλη
πυλών
σαλεύειν
σήμερον
σιγᾷν
στάσις
στράτευμα
συλλαμβάνειν
σύν (sehr häufig)
συνεσθίειν
συνευδοκεῖν
συνέχειν
σωτὴρ und σωτηρία
ἐν τάχει
τὸ πῶς, τὸ τί
ὃν τρόπον
τυγχάνειν
ὑβρίζειν
ὑπάρχειν

τὰ ὑπάρχοντα (nur hier mit folgendem Dativ μοὶ, αὐτοῖς u. dgl.)
ὑποστρέφειν (sehr häufig)
ὑψοῦν
φορτίον
χαίρειν (εὐφραίνεσθαι) ἐν
χαλᾷν
χαρίζεσθαι
χάρις (häufig)
χιλιάς
χρηματίζειν
ψηλαφᾷν
ὡσεί
ὥστε bei beiden nur mit folg. Infinitiv, nicht mit folg. Indikativ.

c) Verzeichniss derjenigen Wörter, welche noch ausser den unter Nr. 3 und Nr. 4, b. c. d. f. aufgeführten im Lukasevangelium vorkommen, in der Apostelgeschichte aber fehlen.

ἀγοράζειν
ἀγρυπνεῖν
ἀγωνίζεσθαι
ἄδηλος
ἀθετεῖν
αἴτημα
αἰσχύνεσθαι
αἰσχύνη
αἰφνίδιος

αἰχμαλωτίζειν
ἀκαταστασία
ἀληθινός
ἁμαρτωλός
ἄμεμπτος
ἄμπελος
ἀνάγκη
ἀναζῆν?
ἀναλίσκειν

ἀνάμνησις
ἀναπαύειν
ἀνατέλλειν
ἀναφέρειν
ἀνόητος
ἀνταποδιδόναι
ἀντέχεσθαι
ἀντικείμενος
ἀποβαίνειν

1) Vgl. Credner, Einl. S. 141, 60.
2) Vgl. Credner, a. a. O. S. 138, 37. 38.

ἀποκαλύπτειν
ἀποκάλυψις
ἀπόκεισθαι
ἀποκρύπτειν
ἀποκτέννειν
ἀπολαμβάνειν
ἀπολύτρωσις u. das einfache λύτρωσις
ἀρκεῖν
ἄρσεν
ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι (c. 12, 11 vgl. c. 20, 20) = Obrigkeiten
ἀσπασμός
ἀφαιρεῖν
ἀφόβως
ἄφρων
βάθος
βαρεῖσθαι
βασιλεύειν
βιβλίον
βίος
βλασφημία
βοῦς
βρέχειν
βρῶμα
γαμεῖν
γάμος
γαστήρ
γέμειν
γεμίζειν
γεωργός
γνῶσις
γογγύζειν
γονεῖς
δέησις
δειπνεῖν
δεῖπνον
δένδρον
διαλογισμός
διαμένειν
διάνοια
διαφέρειν = sich auszeichnen
διαφθείρειν
δικαίωμα
δικαίως
δοκιμάζειν
δῶρον
ἐγκακεῖν
εἰ δὲ μήγε
εἰ καί
εἰ μή τι
εἶδος
εἰκών
εἷς ebraisirend st. τις
εἶτα
γινώσκειν ἐκ c. 6, 44.
ἐκδικεῖν
ἐκκόπτειν
ἐκλείπειν
ἐλαία
ἔλαιον
ἐλαύνειν
ἐλάχιστος
ἐλέγχειν
ἐλεεῖν
ἔλεος
ἐμός
ἐμπίπτειν
ἐντεῦθεν
ἔντιμος
ἐντρέπεσθαι
ἔξοδος
ἐπάνω
ἐπεί
ἔπειτα
ἐπιθυμία
ἐπιλανθάνεσθαι
ἐπιτελεῖν
ἐπιτιμᾶν
ἔσω
ἔσωθεν
εὐδοκία
εὐλογητός
ἔχθρα
ἕως ὅτου [1])
ζημιοῦν
ἤ = als, mit vorangehendem Positiv.
ἡδονή
ἡλικία
θανατοῦν
θεμελιοῦν
θερίζειν
θησαυρίζειν
θησαυρός
ἰσχυρός
ἰσχύς
καθαρισμός
καθεύδειν

1) AG. hat nur ἕως οὗ, Ev. nach Credner (Einl. S. 136, 21) nur ἕως ὅτου. Ausser c. 12, 50. 59. steht aber auch c. 24, 49 im bisherigen Texte ἕως οὗ.

καίειν
κακοποιεῖν
κάλαμος
καλός (aber auch AG. καλῶς)
καλύπτειν
καρποφορεῖν
καταβολή (κόσμου)
καταισχύνειν
κατακρίνειν
καταρᾶσθαι
καταργεῖν
καταρτίζειν
κατασκευάζειν
καταφρονεῖν
κατεσθίειν
κατηγορία
κήρυγμα
κιβωτός
κλέπτειν
κλέπτης
κληρονομεῖν
κληρονόμος
κλίνειν
κομίζειν
κοσμεῖν
κραταιοῦσθαι
κρύπτειν
κρυπτός
κύκλῳ
κυριεύειν
κύων
λείπειν
λειτουργία
λίαν
λυπεῖν
λύπη
λυτροῦν
λυχνία
λύχνος
μακροθυμεῖν
μέθη
μεθύσκεσθαι
μενοῦνγε?
μέριμνα
μεριμνᾶν
μεταδιδόναι
μετρεῖν
μέτρον
οὐ μή (AG. nur in Citaten)
μισεῖν
μοιχεύειν
μοιχός
μονογενής
μόνος Adj.
μόσχος
μυστήριον
μωραίνειν
νήπιος
νικᾶν
νοῦς
ξηραίνειν
οἰκονομία
οἰκονόμος
ὀνειδίζειν
ὄντως
ὀργίζεσθαι
ὀστοῦν
ὀφειλέτης
ὀψώνιον
παιδίον
πανουργία
πάντοθεν
πάντοτε
παρά u. ὑπέρ in der Bedeutung »mehr als«
παράδεισος
παρακολουθεῖν
παρακύπτειν
παραφέρειν
περ
περισσότερος
πέτρα
πῆχυς
πλανᾶσθαι
πλεονεξία
πληροφορεῖν
πλούσιος
πλουτεῖν
πλοῦτος
πόθεν
ποικίλος
ποιμήν
ποίμνη
πόλεμος
πόρνη
πόσῳ μᾶλλον
ποταπός
ποτέ
ποτήριον
ποτίζειν
ποῦ
προκόπτειν
πρός mit folg. Dativ
πρωτότοκος
πτωχός
ῥάβδος
ῥύεσθαι
σκάνδαλον

σκοπεῖν
σκοτίζειν
σοφός
σπείρειν
σπουδαίως
σπουδή
στάδιος
σταυρός
στῆθος
στηρίζειν
στρατεύεσθαι
συγκλείειν
συγχαίρειν
συκῆ
σύνεσις
συνίστημι
συντρίβειν
σωφρονεῖν
τάξις
ταπεινός
ταπεινοῦν
ταχέως
τέλος
τίκτειν
τοίνυν
τόπον διδόναι
ὑγιαίνειν
ὑπάγειν
ὑπερήφανος
ὑπόκρισις
ὑπομιμνήσκειν
ὑπομονή
ὑποτάσσειν
ὑστερεῖν
ὑστέρημα
ὕψος
φαίνεσθαι
φθάνειν
φιλεῖν
φίλημα
φιμοῦν
φρέαρ
φρόνιμος
φωτίζειν
χάριν
χείρων
χορτάζειν
χόρτος
χρήζειν
χρηστός
χωρίς
ὡσαύτως.

d) Verzeichniss der Wörter, welche, ausser den bereits angeführten, in der Apostelgeschichte vorkommen, im Lukasevangelium aber fehlen.

ἀήρ
αἰγιαλός
αἵρεσις
ἀκροβυστία
ἀληθής
ἀλλάττειν
ἅμα
ἀναγγέλλειν
ἀναγκαῖος
ἀνάγνωσις
ἀνάθεμα
ἀναλαμβάνειν
ἀναστρέφειν
ἄνεσις
ἀνθρώπινος
ἀνιέναι
ἀνιστάναι transit.
ἀντιτάσσεσθαι
ἀπάντησις
ἀπειθεῖν
ἀποδεικνύναι
ἀποκόπτειν
ἀπολογία
ἀποστολή
ἀποτιθέναι
ἀπρόσκοπος
ἀπωθεῖν
ἀπώλεια
ἄργυρος
ἀργυροῦς
ἀρέσκειν
ἁρπάζειν
ἀσφαλής
βάρβαρος
βαρέως
βάρος
βαρύς
βασιλικός
βῆμα
βλασφημεῖν
βούλημα
γένος
γνώμη
γυμνός
ἡ δεξιά (τοῦ θεοῦ)

δέσμιος
διακρίνειν
διαλέγεσθαι
διαστέλλεσθαι
διαφέρειν = umhertragen.
δίκη
διωγμός
δόλος
δουλοῦν
δωρεά

ἐγκόπτειν
εἰ ἄρα
εἴ πως
εἰδωλόθυτον
εἴδωλον
ἐκ zur Umschreibung des Adv. [1]
ἐκδέχεσθαι
ἐκκλησία
ἐκλογή
ἐκπίπτειν
ἐκτός
ἐκχέειν
ἐλπίς
ἐμφανίζειν
ἐναντίος als Adj.
ἐνδυναμοῦν
ἐνθύμησις
ἐξαιρεῖν
ἐξαλείφειν
ἐξαυτῆς (nur noch Mr. Phil.)
ἐξέρχεσθαι καὶ εἰςέρχ.
ἐξέρχεσθαι in der Bedeut. »entrinnen«
ἐπαύριον
ἐπίθεσις
ἐπικαλεῖσθαι = anbeten (sehr häufig; auch = nennen Ev. nur 1mal, oder gar nicht)
ἐπιλύειν
ἐπιμένειν
ἐπίσκοπος
ἐπίστασθαι
ἐπιστέλλειν
ἐπιστολή
ἐπιφέρειν
ἑρπετά
εὐαγγέλιον
εὐαγγελιστής
εὐθύς (bei L. nur *)
εὐκαιρεῖν
εὐσέβεια
εὐσχήμων
εὐχαριστία
εὔχεσθαι
εὐώνυμος
ἐχθές (χθές)
ζῆλος
ζηλοῦν
ζήτησις
ζυγός
ζώνη
ἡγεῖσθαι in der Bedt. »glauben«
ἡμέτερος
ἡσυχία
θεραπεία
θηρίον
θλῖψις
θορυβεῖν
θόρυβος
θρησκεία
Ἰσραηλίτης
κἀκεῖ
καταγγέλλειν (häufig)
κατακυριεύειν
καταλαμβάνειν
καταντᾶν (häufig)
κέντρον
κινεῖν
κοινός
κοινοῦν
κοινωνία
κράββατος
κραυγή
κτῆμα
λάθρα
λαμπάς
λειτουργεῖν
λιθάζειν
λόγιον
λοιπόν adverbial
λούειν
μαίνεσθαι
μάλιστα
μανθάνειν
μαρτύρεσθαι
μάταιος
μάχεσθαι
μεθερμηνεύεσθαι

---

1) In ἐκ δευτέρου c. 10, 15. 11, 9 — L. 23, 8 heisst es »seit«.

μεθύειν
μὲν γάρ
μὲν οὖν (AG. öfters, Ev. nur Einmal)
μεταλαμβάνειν
μετατιθέναι
μηκέτι
μήπως (-πω)
μόλις
νουθετεῖν
νυνί
ξενίζειν
ξένος
οἱ μὲν — οἱ δὲ
ὁδηγός
ὁποῖος
ὅρια
ὁρκίζειν
παραβαίνειν
παραγγελία
παραδέχεσθαι
παρασκευάζειν
παραχειμάζειν
παρεκτός
παρεμβολή
πάροικος
παῤῥησία
παῤῥησιάζεσθαι (öfters)
πείθειν (auch πείθεσθαι AG. weit öfter)
περί von der Zeit = »um«
περιάγειν
περιαιρεῖν
περιέρχεσθαι
περισσῶς
περιτομή
πιάζειν
πικρία
πιπράσκειν
πληθύνειν
ποιεῖν = sich aufhalten [1]), sein Wesen treiben
πολλάκις
πορνεία
πραιτώριον
προγινώσκειν
προειπεῖν
προορίζειν
προπέμπειν
προςκαρτερεῖν
προςλαμβάνεσθαι (öfters)
προςμένειν
προςφορά
πρωΐ
πως
σημαίνειν
σκληρός
σκληρύνειν
σπεῖρα
σπυρίς
στοιχεῖν
συμβιβάζειν
συμβουλεύεσθαι
συμφέρον
σύνδεσμος
συνείδησις
συντρέχειν
ταπεινοφροσύνη
ταῦρος
τεῖχος
τέρας (öfters)
τηρεῖν (ebenso)
τιμή
τίμιος
εἶναί τι in emphatischem Sinn
τοῦτ' ἔστι
τύπος
ὑετός
ὑμνεῖν
ὑπήκοος
ὑποδεῖσθαι
ὑποκάτω
φανερῶς
φείδεσθαι
φονεύς
φρονεῖν
χειμών
χειροποίητος
χιλίαρχος
χρῆσθαι
χρυσίον
χωρίζειν
χωρίον
ψεύδεσθαι

1) Diese von Bruder nicht besonders hervorgehobene Bedeutung hat ποιεῖν im N. T. Mt. 20, 12. AG. 15, 33. 18, 23. 20, 3. 2 Kor. 11, 25. Jak. 4, 13. Apok. 13, 5.

ψυχή in der Bedeutung »Person«

ψῦχος

ὠδίν.

II. Die Johanneïschen Schriften [1]).

A. Das Evangelium und der erste Brief.

(Vgl. auch unten Nr. C, 2.)

1. Dem Evangelium eignen ausschliesslich oder nur mit den angemerkten Ausnahmen:

ἀγγέλλειν L.
ἀκάνθινος Mr.
ἀλλαχόθεν
ἄλλεσθαι AG.
ἀλόη
ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν (bei den Synoptikern nur Ein *ἀμήν*)
ἂν st. *ἐάν* L.??
ἀνέρχεσθαι Gal.
ἀνθρακιά
ἀντλεῖν
ἄντλημα
τὰ ἄνω Kol.
ἀπεκρίθη καὶ εἶπε [2])
ἀπόκρισις L.
ἀποσυνάγωγος
ἄῤῥαφος
ἀρχιτρίκλινος
ὁ ἄρχων τῦ κόσμυ

βαΐον
βιβρώσκειν
γείτων L.
γενετή
γέρων
γλωσσόκομον
δακρύειν
δειλιᾷν
διαζωννύναι
διατρίβειν AG.
δίδυμος
ἐγκαίνια
ἔθνος vom israëlitischen Volke nur hier bei Joh. [3])
ἐκμάσσειν L.
ἐκνεύειν
ἐλαττοῦν Ebr.
ἐλαύνειν intrans. Mr.
ἑλκύειν AG.

Ἑλληνιστί AG.
Häufiger Gebrauch von *ἐμός* [4])
ἐμπόριον
ἐμφυσᾷν
ἐνθάδε L. AG.
ἐνταφίζειν Mt.
ἐνταφισμός Mr.
ἐξέρχεσθαι ἐκ (*ἀπὸ*) *θεοῦ* [5])
ἐξηγεῖσθαι L. AG.
ἐξυπνίζειν
ἐπάρατος (od. *ἐπικατάρ.* das auch Gal.*)
ἐπιλέγειν AG.
ἐπιχρίειν
ἑρμηνεύειν Ebr.
ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον, ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, ἐκ θεοῦ

1) Vgl. hiezu, was den sonstigen Sprachgebrauch betrifft, Schulze über den schriftstellerischen Charakter des Johannes, Credner Einl. in's N. T. §. 96. 253 f. 266, wo auch die weitere Litteratur angegeben ist.

2) Sonst immer: *ἀποκριθεὶς εἶπε.*

3) 3 Joh. und Apok. steht es nur *sensu medio* und von den Heiden, 1 u. 2 Joh. gar nicht.

4) Sonst unter den Johann. Schriften nur Apok. 2, 20. 3 Joh. 4.

5) Auch *εἰσέρχεσθαι καὶ ἐξέρχ.* unter den Joh. Schriften nur hier.

ἤπερ
ἦλος
θεοσεβής
θήκη
θρέμματα
θυρωρός Mr.
εἶμι ?
καθαίρειν Ebr. ?
καί nach vorangehendem οὔτε (Joh. 4, 11.) 3 Joh.
κακοποιός 1 Ptr.
κατάγνυμι Mt. *
κέδρος ?
κειρίαι
κέρμα
κερματιστής
κῆπος L.
κηπουρός
κίνησις ???
κλῆμα
κοίμησις
κολυμβήθρα
κομψός (-ότερον)
κρίθινος
ὁ κύριος als Vokativ
λαλιά Mt. Mr.
λέντιον
Λευΐτης L.
λίτρα
λόγχη
μεσοῦν (-σάζειν)
Μεσσίας
μετρητής
μίγμα

μισθωτός Mr.
μονή
μονογενής vom Sohn Gottes
νάρδος Mr.
νεύειν AG.
νιπτήρ
νομή 2 Tim.
νόσημα ???
νύσσειν
ὁδοιπορία 2 Kor.
ὄζειν
ὀθόνιον L.
ὁμοῦ AG. ?
ὀνάριον
ὀρφανός Jak.
ὁσδήποτε oder οἱοσδήποτε
οὐκοῦν
ὀψάριον
παιδάριον Mt.
παραμυθεῖσθαι 1 Thess.
παροιμία 2 Ptr.
πενθερός
περιδέειν
πέτρος
πηλός Röm.
πιστικός Mr.
πλευρά AG.
πλησίον Adv. [1])
πλοιάριον Mr.
πολύτιμος Mt. 1Ptr. ?
πότερον
προβατική

προςαίτης
προςκυνητής
προτρέχειν L.
πρωΐα ?? Mt.
πρῶτος μοῦ,
— ὑμῶν
πτέρνα
πτύειν Mr.
πτύσμα
ῥαββουνί Mr.
ῥάπισμα Mr.
ῥέειν
Ῥωμαϊστί
σκέλος
σκηνοπηγία
σμύρνα Mt.
σουδάριον L. AG.
στοά AG.
συγχρῆσθαι
συμμαθητής
συνειςέρχεσθαι
συνήθεια 1 Kor.
συντιθέναι L. AG.
σχοινίον AG.
τεταρταῖος
τετράμηνος
τίτλος
τρώγειν Mt.
ὑδρία
ὑπάντησις ? Mt. ?
ὕσσωπος Ebr.
ὑφαντός
φανός
φραγέλλιον
χαμαί

---

1) Ὁ πλησίον, das sich auch sonst findet, fehlt bei Johannes.

χείμαῤῥος
χολᾶν
χωρὶς adverbial
ψωμίον
ὥρα ohne Beisatz von der Todesstunde Christi Mr.
ὠτάριον Mr.

Anhang. Wörter der Abschnitte c. 7, 53 — 8, 11 u. c. 21, die sonst bei Johannes nicht vorkommen.

A. c. 7, 53 — 8, 11.

ἀνακύπτειν
ἀναμάρτητος
ἀπὸ τοῦ νῦν
ἀρξάμενος ausmahlend
γραμματεύς
εἷς καθ' εἷς
ὄρος τῶν ἐλαιῶν
ἐντέλλεσθαι von mosaischen Geboten
ἐπαυτοφώρῳ
ἐπιμένειν
ἔσχατοι = die Geringsten [1]
ἕως als Präposition
Imperf. *ἤρχετο* [2]
ἵστημι transitiv gebraucht
καθίσας
κατακρίνειν
κατακύπτειν (*κάτω κύπτ.*)
καταλείπειν
κατήγορος
πᾶς ὁ λαὸς st. *ὄχλος*
λιθοβολεῖν
ἐν μέσῳ ἱστάναι [3]
μοιχεία
μοιχεύειν
οἶκος = Haus (bei Joh. immer = Tempel)
ὄρθρος
παραγίνεσθαι εἰς
πλήν
πορεύεσθαι c. 7, 23. 8, 1 statt *ἀπέρχεσθαι, ἐξέρχεσθαι*
πρεσβύτερος
συνείδησις.

Auch *μηδεὶς* findet sich bei Joh., ausser hier, nur im 1. u. 3. Brief.

B. c. 21.

αἰγιαλός
ἁλιεύειν
ἀποβαίνειν
ἀριστᾶν
ἀρνίον Apok.
βόσκειν
γηράσκειν
ἐξετάζειν
ἐπενδύτης
ἔρχεσθαι σὺν statt *ἀκολουθεῖν*
ζωννύναι
ἰσχύειν
κατὰ distributiv gebraucht (*καθ' ἕν*)
μακράν
οἶμαι
πῆχυς
ποιμαίνειν
τί πρὸς σέ Mt. 27, 4.
προσφάγιον
πρωΐα (wahrscheinl.)
σύρειν
τολμᾶν
φέρειν V. 18 statt *ἄγειν* [4]

1) *Ἔσχατος* hat Joh. nur in der Verbindung *ἐσχάτη ἡμέρα* (*ὥρα*).
2) Aber *ἤρχοντο* c. 4, 30. 6, 17.
3) Joh. hat sonst nur: *εἰς τὸ μέσον.*
4) Sprachgebrauch des Markus, vgl. c. 7, 22. 8, 32. 9, 20. 11, 2.

2. Der erste Brief hat:

a) ausschliesslich, oder nur mit den beigefügten Ausnahmen:

ἀγγελία	καταγινώσκειν Gal.	Joh. c. 21.
ἀλαζονεία Jak.	κόλασις Mt.	σφάττειν Apok.
ἀντίχριστος 2 Joh.	νίκη	χρῖσμα.
ἱλασμός	παιδία als Anrede	

b) Allein unter den Johanneïschen Schriften:

ἀγαπητός 3 Joh.	ἐπαγγέλλεσθαι	πείθειν
ἁγνός	ἡμέτερος	πλάνη
ἀνομία	καθαρίζειν	τέλειος
δοκιμάζειν	κοινωνία	ψεύστης
ἐλπίς	ὅθεν	ψηλαφᾶν
ἐπαγγελία	παρουσία	

3. Dem Evangelium und dem ersten Brief sind gemeinsam eigenthümlich:

ἀλλ᾽ ἵνα elliptisch gebraucht (sonst noch hei Paulus)	εἶναι ἐκ, εἶναι ἐν	παράκλητος
	ἐσχάτη ἡμέρα (Ev.) oder ὥρα (1 Joh.) sehr häufig	πώποτε L.
		τεκνίον Gal.?
ἀνθρωποκτόνος		τέκνα θεοῦ Paul.
ἀρεστός AG.	ζωὴ hypostatisch gebraucht [1])	τιθέναι τὴν ψυχὴν ὑπέρ τινος
γεννᾶσθαι ἐκ θεοῦ (γ. ἄνωθεν u. Aehnl.)	μένειν ἐν τῷ θεῷ	τυφλοῦν 2 Kor.

4. Dem Evangelium und den sämmtlichen Briefen eigenthümlich sind die Wendungen: οὗτός ἐστιν ὁ ..., αὕτη ἐστὶν ἡ ... und das epexegetische ἵνα nach οὗτος (z. B. αὕτη ἐστὶν ἡ ζωὴ, ἵνα ... 3 Joh. kommt diese Wendung nicht vor; nur annähernd ist der Gebrauch von ἵνα L. 1, 43).

B. Der zweite und dritte Brief.

1. Der zweite Brief

hat ausschliesslich die Wörter: κυρία und χάρτης; nur mit der Apokalypse: εἴ τις; allein unter den Johanneïschen Schriften: διδαχὴν φέρειν, ἔλεος, κοινωνεῖν, περιπατεῖν κατὰ, πλάνος,

1) S. Ev. c. 1, 4. 11, 25. 14, 6. 1 Joh. 1, 2. 5, 20.

προάγειν (oder παραβαίνειν); οἶδα, δὲ und οὖν fehlen gänzlich, κόσμος kommt nur Einmal vor, und nicht in der eigenthümlichen Bedeutung, die es bei Joh. gewöhnlich hat.

2. Der dritte Brief hat ausschliesslich: ἐπιδέχεσθαι, μειζότερος, πιστὸν ποιεῖν, φιλοπρωτεύειν, φλυαρεῖν, allein unter den Johanneïschen Schriften: ἀγαπητός (1 Joh.), ἀγαθοποιεῖν, ἀξίως, ἀκεῖσθαι, ἐθνικὸς (Lachm. — sonst nur bei Mt.), εὐοδοῦσθαι, εὔχεσθαι, κακοποιεῖν, κάλαμος (auch Apok.), κωλύειν, μιμεῖσθαι, προπέμπειν, συνεργός; ihm fehlen die bei Joh. sehr häufigen Ausdrücke: κόσμος, μένειν, πατήρ.

3. Der zweite und dritte Brief zusammen haben allein die Ausdrücke: ἀγαπᾷν ἐν ἀληθείᾳ, und ὁ πρεσβύτερος als Titel eines Apostels; allein unter den Johanneïschen Schriften: ἀπολαμβάνειν (nach Lachm. 2 Joh. ἀπολ. 3 Joh. ὑπολαμβ.), ἀσπάζεσθαι, λίαν, μέλαν (Dinte — sonst noch 2 Kor.; auch das Adj. μέλας fehlt übrigens bei Joh.).

C. Die Apokalypse.

1. Wörter und Ausdrücke, die ausschliesslich oder nur mit den angegebenen Ausnahmen in ihr vorkommen:

Α καὶ Ω
Ἀβαδδών
ἄβυσσος L. Röm.*
ἀδίκημα AG.
αἰχμαλωσία Eph.*
ἀκαθάρτης?
ἀκμάζειν
ἄκρατον
ἀλληλούϊα
ἀμέθυστος
ὁ Ἀμήν
ἄμωμον
Ἀπολλύων
ἀποστέλλειν διά (c. 1, 1.)
ἀποχωρίζειν AG.
ἄρκος oder ἄρκτος
ἅρμα AG.
ἀρνίον Joh. c. 21.
ἄῤῥην Röm.
ἀστραπή Mt. L.
ἀσχημοσύνη Röm.
αὐλητής Mt.
ἄψινθος
βάλλειν σκάνδαλον
βασανισμός
βάτραχος
βδελύσσεσθαι Röm.
βήρυλλος
βιβλαρίδιον
βοῤῥᾶς L.
βότρυς
βύσσινος
βύσσος L.
γλυκύς Jak.
γλῶσσα = Volk
γόμος AG.
δάκρυον
διάδημα
διαυγής (διαφανής)
διπλοῦν
δίστομος Ebr.
δράκων
ἐγχρίειν
εἱλίσσειν od. ἑλ. Ebr.*

ἀνὰ εἷς ἕκαστος
ἐλεφάντινος
ἕλκος L.
Ἑλληνικός L.
ἐμεῖν
ἔμπορος Mt.
ἔμφοβος L. AG.
ἐνδόμησις
ἐπί m. folg. Akkusativ, wo der Dativ stehen sollte.
ἔριον Ebr.
εὐαγγελίζειν τινά
ὁ ἦν in der Phrase ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος
ζεστός
ζηλεύειν?
βίβλος (-ίον) ζωῆς
ξύλον ζωῆς
ὕδωρ ζωῆς [1])
ἡμιώριον
θάνατος δεύτερος
θαῦμα 2 Kor.
θαῦμα θαυμάζειν
θαυμάσομαι Med.
θεῖον (Schwefel) L.
θειώδης
θύϊνος
θυμίαμα L.
ἴασπις
ἱππικόν
ἵππος Jak.
ἶρις
καπνός AG. *
κατάθεμα (oder κατανάθ.)
κατασφραγίζειν
κατήγωρ
κατοικητήριον Eph.
καῦμα
κεραμικός
κεράννυμι
κέρας L.
κιθάρα 1 Kor.
κιθαρίζειν 1 Kor.
κιθαρῳδός
κινάμωμον
κλέμμα
κολλούριον
κριθή
κρυσταλλίζειν
κρύσταλλος
κυβερνήτης AG.
κυκλεύειν?
κυκλόθεν
κυριακός 1 Kor.
κυριακὴ ἡμέρα
λαοί Plur. L.
λέγων = לֵאמֹר indeklinabel gebraucht
ληνός Mt.
λίβανος Mt.
λιβανωτός
λίμνη L.
λίνον Mt. *
λιπαρός
μαζός oder μαστός (dieses auch L.)
μάρμαρον
μάρτυς von Christus
μασσᾶσθαι
ἐν μέσῳ καὶ ἐν μέσῳ = בֵּין וּבֵין c. 5, 6.
μεσουράνημα
μέτωπον
ὅρα μή
μῆκος Eph.
μηρός
μολύνειν 1 Kor.
μουσικός
μυκᾶσθαι
ναύτης AG.
νεφρός
νῆσος AG.
Νικολαΐται
ξύλινος 2 Tim.
ὄλυνθος
ὅμιλος??
ὀξύς Röm.
ὅπου ἐκεῖ
ὀπώρα
ὅρασις AG. *
ὅρμημα
ὄρνεον
ὁσάκις 1 Kor.
οὐαί substantivisch: ἡ οὐαί
οὐρά
παντοκράτωρ 1 Kor.*
πάρδαλις
πατεῖν L.
πελεκίζειν
πένθος Jak.

1) Doch auch Ev. Joh. ἄρτος ζωῆς.

πέτεσθαι
πικραίνειν Kol.
πλάτος Eph.
πλέειν L. AG.
πλήσσειν
πλύνειν L.?
πνεύματα δαιμονίων L.
πνευματικῶς 1 Kor.
ποδήρης
πολεμεῖν Jak.
πόλις ἁγία Mt.
πόλις ἠγαπημένη
πόνος Kol.?
πορνεύειν 1 Kor.
ποταμοφόρητος
προφῆτις L.
πρωϊνός
ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος
πτωχεία 2 Kor.
πύρινος
πυῤῥός
πύρωσις 1 Ptr.
ῥέδα
ῥομφαία L.
ῥυπαρεύεσθαι (*al.* ῥυποῦν)
ῥυπαρός Jak.
σαλπιστής
σάπφειρος
σάρδιος
σαρδώνυξ
σάρκες (Plur.) Jak.
σείειν Mt. Ebr. *
σεμίδαλις
σηρικόν
σιγή AG.
σίδηρος
σιδηροῦς AG.
σκορπίος L.
σκοτοῦν
σμαράγδινος
σμάραγδος
στρηνιᾷν
στρῆνος
σώματα = Sklaven
ταλαίπωρος Röm.
ταλαντιαῖος
τετράγωνος
τέχνη AG.
τεχνίτης AG. Ebr.
τιμὴ θεῷ 1 Tim.
τιμιότης
τόξον
τοπάζιον
τρίχινος
τρυγᾷν L.
ὑακίνθινος
ὑάκινθος
ὑάλινος
ὕαλος
φαρμακεία Gal.
φαρμακός (oder -εύς)
φιάλη
φωστήρ Phil.
χάλαζα
χαλινός Jak.
χαλκοῦς
χαλκηδών
χαλκολίβανον
χάραγμα AG.
χλιαρός
χοῖνιξ
χριστὸς θεοῦ L.
χρυσόλιθος
χρυσόπρασος
χρυσοῦν
ψευδής AG.
ψηφίζειν AG.
ψῆφος AG.
ψυχρός Mt.
ὠδίνειν Gal.

(Vgl. auch Nr. 2. und 3.)

2. Vergleichung der Apokalypse mit den übrigen Johanneïschen Schriften.

a) Gemeinsam sind (wo nichts beigefügt ist, ausschliesslich):

α) Der Apokalypse und dem Evangelium:

βάπτειν? L.
βροντή Mr.
γεμίζειν Mr. L.
δέκατος
δηνάριον Mt. Mr. L.
Ἑβραϊστί
ἐκκεντεῖν
θαυμάζειν διά Mr.
λίθινος 2 Kor.

μάννα Ebr.	σημαίνειν AG.	στῆθος L.
ὄψις	σκηνοῦν	φοῖνιξ
πιάζειν AG. 2 Kor.	στάδιος L. 1 Kor.	φρέαρ L.
πορφυροῦς		

β.) Der Apokalypse und den Briefen:

σφάττειν 1 Joh.	εἴ τις 2 Joh.	κάλαμος 3 Joh.

Die beiden letztern jedoch finden sich ausser den Johanneïschen Schriften noch öfters.

γ.) Dem Evangelium, dem ersten Brief und der Apokalypse:

ἄρτι (das aber auch sonst nicht selten)	Häufiges μαρτυρία (das aber auch sonst)	Verbindung: τηρεῖν τὸν λόγον, τ. τὰς ἐντολάς
Häufiges διὰ τοῦτο (ebenso)	Häufiges τηρεῖν, besonders in der	(ebenso)
λόγος θεοῦ hypostatisch gebraucht [1]		φαίνειν 2 Ptr.

(Ein Wort, das allen Johanneïschen Schriften ausschliesslich gemein wäre, habe ich nicht gefunden.)

b) Allen Johanneïschen Schriften fehlen (ausser andern, minder häufigen, die nicht bemerkt sind) die Wörter:

ἀμφότερος	δέχεσθαι (nur Joh. 4, 45)	εὐδοκία
ἀναγκάζειν		ἕως als Präposition [2]
ἀναγκαῖος	δή, δήπου, δήποτε	ἡγεῖσθαι
ἅπας	διὰ in temporeller Bedeutung	ἡγεμών
ἀπέχειν		θάπτειν
ἄρα	διό	ἱκανός
ἆρα	ἐγγίζειν	καταλείπειν
βάπτισμα	ἕνεκα (-εν)	κατανοεῖν
γε (nur Ev. c. 4, 2)	ἐργάτης	κερδαίνειν
γενεά	ἐσθίειν	κλάζειν
καὶ ἐγένετο = וַיְהִי am Anfang einer Erzählung	ἕτερος (nur Einmal im Ev.)	κριτής
		κωλύειν (nur 3 Joh.)
	εὐδοκεῖν	μέχρι

1) Vgl. jedoch über die Verschiedenheit der Begriffe, die dabei zu Grunde liegen, unsern 1. Bd. 4. Hft. S. 712 f.

2) Doch hat Ev. ἕως οὗ und ἕως ὅτου.

- παρά m. folg. Akkus.
- παραγγέλλειν
- παρακαλεῖν
- παρατιθέναι
- παρέχειν
- πόσος
- προάγειν (vielleicht 2 Joh.)
- προσεύχεσθαι
- προσκαλεῖσθαι
- σήμερον
- σοφός
- συνιέναι
- συντελεῖν
- τολμᾶν
- ὑπακούειν
- ὑπάρχειν
- ὑπέρ mit dem Akkus.
- ὑπομένειν
- ὑποστρέφειν
- ὕψιστος
- φαίνεσθαι Med.
- ὦ

c) Die Apokalypse hat (ausser den unter Nr. 1 bemerkten) die nachstehenden Wörter und Ausdrücke, die in den übrigen Johanneïschen Schriften fehlen:

- ᾄδειν
- ἀετός
- ἀήρ
- αἰσχύνη
- αἰῶνες Plur.
- ἄμμος
- ἄμωμος
- ἀνάπαυσις
- ἀπαρχή
- ἀποδιδόναι
- ἄργυρος
- ἀργυροῦς
- ἀριθμεῖν
- ἀρχαῖος
- αὐτός pleonastisch nach vorangehendem ὅς
- ἄχρι (häufig)
- βδέλυγμα
- γυμνός (Joh. c. 21.)
- γυμνότης
- γωνία
- δειπνεῖν
- δένδρον
- διαθήκη
- δύναμις (häufig)
- δυνατός (vielleicht auch c. 13, 4)
- δυσμή
- εἰδωλόθυτον
- εἰδωλολάτρης
- εἰκών
- εἴ τις (mit 2 Joh.)
- ἐκ in prägnantem Sinn = מִן (νικᾶν ἐκ u. Aehnl.)
- ἐκδικεῖν
- ἐκκλησία
- ἐλαία
- ἔλαιον
- ἐν = בְּ in Verbindungen wie ὀμνύναι ἐν, ἀγοράζειν ἐν
- ἐνδύειν
- ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (s. u. Nr. d.)
- ἐξομολογεῖσθαι
- ἔξωθεν
- ἐπιθυμεῖν
- ἐρῶ, ἐῤῥέθη
- ἐρημοῦν
- ἔσωθεν
- εὐαγγέλιον
- εὐλογία
- εὐφραίνεσθαι
- εὐχαριστία
- εὐώνυμος
- ἐχθρός
- ζηλοῦν?
- ζυγός
- ζῶον
- ἥλιος
- θεμέλιος
- ὁ θεὸς καὶ πατήρ
- θεραπεία
- θηρίον
- θρόνος (sehr oft)
- θυμός
- θώραξ
- Ἱερουσαλήμ (Ev. stehend: Ἱεροσόλυμα)
- ἐστάθην (Ev. nur ἔστηκα)
- ἰσχύειν

ἰσχυρός (häufig)
ἰσχύς
καὶ zur Einführung des Nachsatzes
καίπερ
κάλαμος 3 Joh.
καταβάλλειν
κατακαίειν
καταπίνειν
καταφαγεῖν (Joh. nur *)
κατεσθίειν
κατοικεῖν
καυματίζειν
κέντρον
κηρύσσειν
κιβωτός
κινεῖν
κλείς
κληρονομεῖν
κλητός
κλίνη
κοινός
κόκκινος
κολλᾶσθαι
κοσμεῖν
κρατεῖν = ergreifen (das Wort überhaupt bei Joh. nur Einmal)
κράτος
κραυγή
κρούειν
κτῆνος
κτίζειν

κτίσις
κτίσμα
κύκλῳ
ἐν κυρίῳ
κύων
λαμπρός
λατρεύειν
λέων
λιμός
λυχνία
μακρόθεν
μαργαρίτης
μαρτυρεῖν vom Märtyrerthum
μάρτυς
μαρτύριον
Häufiges μέγας [1])
μέλας
ἐν μέσῳ
μετανοεῖν (wogegen das ἄνω γεννηθῆναι fehlt)
μετρεῖν
μήν = Monat
μήτε
μίγνυμι
μοιχεύειν
μόσχος
μύλος (oder -λικός)
μυριάς
μυστήριον
νεφέλη
νότος
ξύλον

τοῦ vor dem Infinitiv = um zu
ὅδε
ὀδούς
οἰκουμένη
ὀλίγος
ὄπισθεν
ὀφθῆναι im Aor.
ὀργίζεσθαι
ὅσιος
οὖς
ὄφελον

παιδεύειν
παράδεισος
παρεμβολή
παρέρχεσθαι?
παρθένος
πάσχειν
πατάσσειν
πειρασμός
πενθεῖν
περιζώννυσθαι
πέτρα
πῆχυς (Joh. c. 21)
πίστις
πλατεῖα
πληγή (häufig)
πλούσιος
πλουτεῖν
πλοῦτος
ποιεῖν in der Bedeut. »sein Wesen treiben«.
ποιμαίνειν

1) Dieses Wort steht Apok. 82mal, Ev. fünfmal, in den Briefen nie.

Digitized by Google

πόλεμος	σκάνδαλον	ὑψηλός
πόρνη	σκηνή	ὕψος
πόρνος	σκοτίζειν	φάσκειν?
ποτίζειν	σοφία	φθείρειν
πρεσβύτεροι	σταφυλή	φλόξ
προςευχή	στηρίζειν	φονεύς
πρόςωπον	στολή	φόνος
προφητεία	στράτευμα	φυλή
πρωτότοκος (Joh. hat	στῦλος	φύλλον
dafür μονογενής)	συγκοινωνεῖν	χαλκός
πτέρυξ	συγκοινωνός	χάρις ὑμῖν
πτῶμα	σύνδουλος	χήρα
πυλών	σύρειν	χιλιάς
πυροῦσθαι	σφόδρα	χρυσίον
ῥάβδος	σφραγίς	χρυσός
ῥίζα	τάχος	χρυσοῦς
σάκκος	τεῖχος	ψεύδεσθαι
σάλπιγξ	τηλικοῦτος	ψυχή = Person (πᾶσα
σαλπίζειν	τίμιος	ψυχή)
σεισμός	τρέφειν	ὧδε am Anfang eines
σελήνη	ὑετός	Satzes
σεμίδαλις	ὑπομονή	ᾠδή.

(Einiges Weitere s. unter Nr. 3, a.)

d) Der Apokalypse fehlen von den Wörtern, die im Evangelium oder den Briefen vorkommen (ausser den unter A und B aufgeführten):

ἀγαθός	ἄν ausser der Zusam-	ἀπολύειν
ἄγειν (im Ev. häufig)	mensetzung mit	ἀρεστός
πνεῦμα ἅγιον	dem Relativ	ἄρτος
ἀδελφή	ἀνιστάναι	ἄρχεσθαι
ἀλήθεια	ἀντί	ἀρχιερεύς
ἀληθής	ἀντιλέγειν	ἄρωμα
ἀληθῶς	ἄνω?	ἀσθένεια
ἅλλεσθαι	ἄνωθεν	ἀσθενεῖν
ἁμαρτάνειν	ἀπαγγέλλειν	ἀτιμάζειν

αὐτὸς in den Verbindungen: αὐτὸς ἐγὼ, ὁ αὐτός, u. αὐτὸς ὁ [1])
ἀφιέναι in der Bedt. »erlassen«
βασιλεία τοῦ θεοῦ
βασιλικός
βῆμα
βούλεσθαι
βουλεύεσθαι
βρῶσις
γὰρ in der Frage
καὶ γάρ
γεννᾶν, ἐκ θεοῦ γεννᾶσθαι, ἄνωθεν γενν.
γεύεσθαι
γνωρίζειν
γνωστός
γογγύζειν
δέρειν
διὰ in der Verbindung
διὰ τὸ m. folg. Infin.
διάκονος
διασπορά
διδακτός
διδάσκαλος
διέρχεσθαι
ἐμοί (dagegen ἐμοῦ u. ἐμέ)
ἐγώ εἰμι emphatisch, ohne Prädikat.

ἔθος
εἰ (Apok. hat nur εἰ μὴ und εἴ τις)
εἶδος
εἶναί τινος oder τινί τίς ἐστιν
εἰσάγειν
εἶτα
εἶναι ἐκ, γεννηθῆναι ἐκ
ἐκ zur Umschreibung des Adv. (ἐκ μέτρου)
ἐκλέγεσθαι
ἐλάσσων
ἐλεύσομαι u. ἐλήλυθα
ἐλευθεροῦν
ἐλπίζειν
ἐλπίς
ἐμαυτοῦ, ἐμαυτόν (im Ev. häufig)
ἐμπίπλασθαι
ἐμφανίζειν
ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ [2])
ἐντεῦθεν
ἔξεστι
ἐξετάζειν
ἐξηγεῖσθαι
ἐπαύριον
ἐπεί
ἔπειτα
ἐπερωτᾶν
ἐπίγειος
ἐπιδιδόναι

ἐπικεῖσθαι
ἐπιλέγειν
ἐπιτρέπειν
ἐπουράνιος
ἔργον ἐργάζεσθαι
ἐρωτᾶν
ἔσω
ἕτοιμος
εὐθύς
εὐλογεῖν
ἔχειν in der Bedeut. »sich befinden«
ἐχθές (χθές)
ἕως οὗ, ἕως ὅταν
ἕως ἄρτι
ζήτησις
ζωὴ αἰώνιος
ζωοποιεῖν
Das comparative ἤ
ἤ in disjunktiver Frage
ἤδη
ἡλικία
θεᾶσθαι
θερμαίνεσθαι
θνήσκειν
θρηνεῖν
θύειν
ἰᾶσθαι
ἴδε (Apok. hat nur ἰδού)
ἴδιος
τὸ ἱερόν
Ἱεροσόλυμα

---

1) Denn Apok. 21, 3 gehört nicht hieher.

2) Im vierten Ev. stehend; Apok. 9, 6 hat nur ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, das bei Joh. nie vorkommt.

Digitized by Google

οὗτος — ἵνα, und das elliptische ἀλλ' ἵνα
Ἰσραηλίτης
καθέζεσθαι
καθώς (bei Joh. sehr häufig)
καὶ — καὶ = sowohl als auch
καὶ = und zwar (wie Joh. 1, 16)
καίτοιγε
κἀκεῖνος
κακῶς
καλός
καλῶς
κατακεῖσθαι
κατακρίνειν
καταλαμβάνειν
κατηγορία
κλέπτειν
κλῆρος
κλίνειν
κοιμᾶσθαι
κόκκος
κόλπος
κόσμος im Gegensatz der βασιλεία θεοῦ (Apok. hat das Wort überhaupt selten)
κράββατος
κραυγάζειν
λαγχάνειν
λατρεία
ὁ λεγόμενος vor Namen
λῃστής
λιθάζειν
λογίζεσθαι?
λυπεῖν
λύπη
μαίνεσθαι
μᾶλλον
μάχεσθαι
μείζων (bei Joh. häufig)
μέλει
μέν
μέντοι
μεστός
μετὰ τοῦτο (Apok. hat nur μ. ταῦτα)
μεταβαίνειν
μεταξύ
μὴ in der Frage
μηδέ
μηκέτι
μηνύειν
μήποτε
μιαίνειν
μικρόν adv.
μόνον adv.
νεανίσκος
νέος
νόμος
νῦν (bei Joh. sehr häufig)
οἱ μέν — οἱ δέ
ὁ elliptisch m. folg. Genit. oder Adv. (τὰ τοῦ πατρός, τὰ ὀπίσω)
τὸ in Verbindungen, wie τὸ πρῶτον, τὸ τρίτον
οἰκοδομεῖν
οἶκος
ὅμως
ὄντως
ὅπλα
ὅπως
ὃς ἄν
ὀσμή
ὀστοῦν
οὐδέποτε
οὐδέπω
οὕτως ἐστί
οὐχί
ὀφείλειν

παιδίσκη
πάντοτε
παράγειν
παραγίνεσθαι
παραδιδόναι
παραλαμβάνειν
πάρδαλις
παρεῖναι
παρεστηκέναι
παρουσία
παῤῥησία (Ev. u. 1 Joh. ziemlich häufig)
πάσχα
πείθειν
περ
περὶ mit Genitiv
περισσεύειν
περισσός
περιτέμνειν
περιτιθέναι

περιτομή
πιπράσκειν
πιστεύειν (bei Joh. äusserst häufig)
πιμπλάναι
πλῆθος
πλήρωμα
πεῦμα im Gegensatz der σάρξ
ποιμήν
ποίμνη
πολλάκις
ὁ πονηρός
πορεύεσθαι
πόσις
ποταπός
ποτέ
πραιτώριον
πράσσειν
πρό
προςέρχεσθαι
προςκόπτειν
προςφέρειν
πρότερον
πρόφασις
πρῶτον adv.
πυνθάνεσθαι
πωροῦν
ῥῆμα?
σάββατον
σάρξ im Sing.
σεαυτοῦ
σκανδαλίζειν
σκληρός
σκορπίζειν
σός
σπείρειν
σπλάγχνα
σταυρός
συγγενής
συλλαμβάνειν
συμφέρει
σύν
συσταυροῦν
σχίσμα
σώζειν
σωτήρ
ταράσσειν
ταχέως
τε
τελειοῦν
τελευτᾶν
τέρας
τιμᾶν
τίς statt πότερος
τοιοῦτος
τότε
τράπεζα
εροφή
τύπος
ὑγιής
υἱός ohne Beisatz = Sohn Gottes
υἱός ἀνθρώπου = Messias [1]
υἱός in Verbindungen, wie υἱός τῆς ἀπωλείας u. s. w.
ὑμέτερος
ὑπέρ (bei Joh. häufig, doch nur m. folg. Genit.)
ὑπό m. folg. Akkus.
ὑπόδειγμα
ὑπομιμνήσκειν
ὑστερεῖν
ὕστερον
ὑψοῦν
φάναι
φανερός
φανερῶς
φαῦλος
φίλος
φορεῖν
φυλάσσειν
χαρά
χειμών
χείρων
χιτών
χωλός
χώρα
χωρεῖν
χωρίς
ψῦχος
ὡς temporell
ὡσαννά
ὡσεί
ὥστε
ὠφελεῖν.

Ausserdem ist noch bei manchen Wörtern, die dem vierten Evangelisten geläufig sind, ihr ungleich selteneres Vorkommen

1) Apok. hat nur: ὅμοιον υἱῷ ἀνθρ., wo υἱ. ἀνθρ. blosse Umschreibung für »Mensch« ist.

in der Apokalypse, oder die Abweichung im Gebrauch zu bemerken. So findet sich ἀλλὰ im Ev. mehr als 100mal, Apok. 13mal; ἀποκρίνεσθαι dort 77mal, hier Einmal (in den Briefen freilich gar nicht); δὲ dort 189mal, hier nur 7mal (1 Joh. 9mal, 3 Joh. Einmal, 2 Joh. gar nicht); Aehnliches gilt von εἰ, von ἐκεῖνος (das hier nur 3mal vorkommt und nie in der bei Joh. beliebten Wendung zur Rekapitulation eines früher stehenden Subjekts), von ἐμὸς (das aber auch die Briefe nur Einmal haben), von μένειν (auch hier fehlt das eigenthümlich Johanneïsche: μένειν ἐν θεῷ, ἐν χριστῷ), von οὖν, πάλιν, πατήρ. Das Letztere steht nie ohne Beisatz für Gott; der tropische Gebrauch von ἡμέρα, φῶς, σκότος fehlt hier; ὁρᾶν, im Ev. und 1. Br. beliebt, steht hier nur dreimal, das beim Evangelisten häufige Perfekt ἑώρακα gar nie.

3. Vergleichung der Apokalypse mit dem Markusevangelium [1]).

a) Beide Schriften haben gemeinsam (wo nichts beigefügt ist, ausschliesslich):

ἀκρίς Mt.
αὐτὸς nach dem Relativ wiederholt AG. * 1 Ptr.
γεμίζειν L. Joh.
δειλός Mt.
δρέπανον [2])
εὐώνυμος Mt. AG.
ζώνη Mt. AG.
ἥμισυ L.
θαυμάζειν διά Joh.
καυματίζειν Mt.
κράζειν φωνῇ μεγάλῃ AG.
λευκαίνειν
μεγιστᾶνες (und zwar beide in der Zusammensetzung: μεγ. καὶ χιλίαρχοι)
μέλι Mt.
ἔρχεσθαι μετὰ τῶν νεφελῶν (Mt. ἐπὶ, L. ἐν) [3])
μνῆμα L. AG.

1) Auch diesen Punkt hier in Untersuchung zu ziehen veranlasst mich die neueste Schrift von Hitzig »Ueber Johannes Markus und seine Schriften«. Der Hr. Verf. sucht hier mit dem Scharfsinn und der Gelehrsamkeit, die wir an ihm gewohnt sind, die, wenn sie zu erweisen stände, so höchst folgenreiche Hypothese durchzuführen, dass die Apokalypse von Markus, dem Verfasser des zweiten Evangeliums, geschrieben sei. Da sich seine Beweisführung hauptsächlich auf Sprachvergleichung stützt, so mag es nicht unpassend sein, die philologischen Data für ihre Prüfung möglichst vollständig zu sammeln.

2) Aber Mr. c. 4, 29 ἀποστέλλειν τὸ δρέπανον, Apok. c. 14, 14—19 (zweimal) πέμπειν.

3) Mr. und Apok. folgen hier den LXX Dan. 7, 13.

ὅταν m. folg. Indikat. (wahrscheinlich)
πορφύρα L.
πτῶμα Mt.
στολή L.
φύλλον Mt.
χιών Mt. (Alle drei in der Verbindung: λευκὸς ὡς χιών)
χλωρός (und zwar beide χόρτος χλωρός)
χοῦς
Für die Formel: wer Ohren hat zu hören, bei Matthäus u. Lukas immer: ὁ ἔχων ὦτα, sagen Mr. u. Apok. auch εἴ τις ἔχει — aber freilich Mr. immer ὦτα, Apok. ganz constant οὖς, jener nur ἀκουέτω, diese nur ἀκουσάτω.

Sonst mögen unter den Wörtern, in denen sie zusammentreffen, wegen ihres selteneren Vorkommens im übrigen N. T., oder des verhältnissmässig häufigen bei Mr. und Apok. noch bemerkt werden: δηνάριον, ὅ ἐστι (dagegen nur Mr. τοῦτ' ἔστι), κύκλῳ, ὄπισθεν und wenn noch einige andere Ausdrücke in dieser Beziehung auffallen sollten; viele werden es aber nicht sein.

b) Beiden Schriften fehlen aus dem sonst gewöhnlich benützten Wortvorrath, neben vielen minder häufig vorkommenden Ausdrücken, die folgenden:

ἀδικία
ἄδικος
ἀλλότριος
ἅμα
ἁμαρτάνειν
ἀμφότερος
ἀνάγειν
ἀνάγκη
ἀναιρεῖν
ἀνακάμπτειν
ἀναπληροῦν
ἀναστρέφεσθαι
ἀνθιστάναι
ἀνθρώπινος
ἀνταποδιδόναι
ἀντιλέγειν
ἄνω
ἀπαγγέλλειν (bei Mr. nur c. 6, 30)
ἀπιστεῖν (wogegen beide ἄπιστος haben, Mr. auch ἀπιστία)
ἀποκαλύπτειν (doch hat Apok. das Subst.)
ἀποστρέφειν
ἀσεβής
ἀσθένεια
ἀφιστάναι
γε
γογγύζειν
γράμμα
δεῖσθαι
δή, δήπου
δήποτε
διό
δοκιμάζειν
δουλεύειν
ἐᾶν (denn Ap. 2, 20 ist ἀφεῖς zu lesen)
εἴγε, εἰ καί
ἐμαυτοῦ
ἐπειδή
ἐργάτης
ἕτερος
ἡγεῖσθαι
θάπτειν
θεᾶσθαι
καθιστάναι
κατανοεῖν
κοιμᾶσθαι
κριτής
νόμος
ὁρᾶν ausser dem Imperativ
οὐχί

ὀφείλειν
παραχρῆμα
πορεύεσθαι
ποτέ
πράσσειν
πρό (Mr. *)
προςέχειν
πυνθάνεσθαι
ῥίπτειν
σοφός
συνετός
ταχέως
ὑπάρχειν
ὕπνος
φίλος
ὡς temporell gebraucht (? vgl. Mr. 9, 21.)

c) Der Apokalypse fehlen (ausser den unter Nr. I aufgeführten) die folgenden Wörter und Ausdrücke, die Markus hat:

ἀγαθοποιεῖν
ἀγαπητός
ἀγγαρεύειν
ἄγειν
πνεῦμα ἅγιον
ἀγνοεῖν
ἀγρυπνεῖν
ἀδελφή
ἀδύνατος
ἀεί
ἀθετεῖν
αἰτεῖν
αἰτία
ἄκαρπος
ἀκοή
ἀλήθεια
ἀληθής
ἀληθῶς
ἁμάρτημα
ἁμαρτωλός (wahrscheinl.)
ἄν ausser der Zusammensetzung mit dem Relativ
ἀναγκάζειν
ἀναφέρειν?
ἀνέχεσθαι
ἀνιστάναι
ἀντί (doch auch Mr. nur Einmal)
ἄνωθεν
ἀπάτη
ἀπέχειν
ἀπιστία
ἀποκρίνεσθαι (bei Mr. sehr häufig, Apok. nur Einmal)
ἀπολαμβάνειν
ἀποστερεῖν
ἄρα
ἀρέσκειν
ἄρτος
ἄρχειν und ἄρχεσθαι (dieses Mr. sehr häufig)
ἀσέλγεια
ἀσθενής
ἀσθενεῖν
αὐξάνειν
ὑμεῖς αὐτοί
ὁ αὐτός
αὐτὸς ὁ
ἀφιέναι = erlassen
ἀχειροποίητος
βάθος?
βαπτίζειν
βάπτισμα
βαρεῖσθαι
βασιλεία τοῦ θεοῦ
βίος
βλαστάνειν
βούλεσθαι
βρῶμα
γαμεῖν (dagegen Apok. γάμος)
γάρ in der Frage
καὶ γάρ
γεννᾶν
γέννημα
γεύεσθαι
γεωργός
γονεῖς
γόνυ
δαπανᾶν
δὲ καὶ und καὶ δέ (auch das einfache δέ selten)
δέρειν
δέσμιος
δέχεσθαι
διὰ τό m. folg. Infinit.
διά temporell
διακονεῖν (aber Apok. —ία)

διάκονος
διακρίνεσθαι
διαλέγεσθαι
διαλογισμός
διάνοια
διαπαντός
διαστέλλεσθαι
διαφέρειν
διδασκαλία
διδάσκαλος
διέρχεσθαι
δίς
διωγμός (aber Apok. διώκειν)
δοκεῖν
δύνασθαι im Imperf. ἐδυνάμην (nicht ἠδ.)?
ἐγγίζειν
εἰ in der Frage, θαυμάζειν εἰ u. Aehnl.
εἶναι τινός (τινί)
εἰρηνεύειν
εἶτα
ἐκ zur Umschreibung des Adv. (wie ἐκ περισσοῦ)
ἐκλύεσθαι
ἐκχύνεσθαι
ἐλαύνειν
ἐλεεῖν

ἐλεύσομαι u. ἐλήλυθα
ἐλθὼν ausmahlend neben einem *Verb. finit.*
ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) [1])
ἕνεκα (-κεν)
ἐνεργεῖν
ἔνοχος
ἔξεστι
ἐπαγγέλλεσθαι
ἐπαισχύνεσθαι
ἐπεί
ἔπειτα
ἐπερωτᾶν (Mr. sehr häufig)
ἐπὶ temporale
ἐπιγινώσκειν
ἐπιζητεῖν
ἐπιλαμβάνεσθαι
ἐπιλανθάνεσθαι
ἐπιτιμᾶν
ἐπιτρέπειν
ἔργον ἐργάζεσθαι
ἐρημία
ἔρημος als Adj. (ἡ ἔρ. haben beide)
ἐρωτᾶν
ἐσθίειν

ἔσω
ἕτοιμος?
εὐδοκεῖν
εὐθέως [2])
εὐλογεῖν
εὐλογητός (dagegen Ap. εὐλογία)
εὐσχήμων
ἔχειν = sich befinden
ἔχω τί ποιῶ u. Aehnl.
ἕως ἄν
ἕως als Präpos.
ζημιοῦν
ζύμη
ζωὴ αἰώνιος
ἤ comparativ u. fragend
ἤδη
θανατοῦν
θερμαίνεσθαι
θησαυρός
θλίβειν
θνήσκειν
θυγάτηρ
θύειν
θυσία
ἰᾶσθαι
ἴδε
ἴδιος
τὸ ἱερόν

1) Apok. c. 9, 6 steht zwar ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, aber es ist eine Eigenthümlichkeit des Mr., in dieser Phrase ἐκεῖνος immer voranzustellen, dagegen haben beide ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ.

2) Bei Mr. sehr häufig, Apok. nur Einmal. Wahrscheinlicher ist jedoch an den meisten oder allen Stellen des Mr. εὐθὺς, das Apok. ganz fehlt.

Ἱεροσόλυμα (wogegen bei Mr. Ἱερουσαλὴμ fehlt)
ἱκανός
ἀλλ' ἵνα
ἱστάναι transit.
καθαιρεῖν
καθαρίζειν
καθαρισμός
καθεύδειν
καθώς (Mr. häufig)
κἀκεῖνος
κακοποιεῖν
καλός
καλῶς
καρποφορεῖν
κατακρίνειν
κατακυριεύειν
καταλαμβάνειν
καταλείπειν
καταλύειν
καταρᾶσθαι
κενός
κερδαίνειν
κληρονομία
κληρονόμος
κλῆρος
κοινοῦν
κολαφίζειν
κράββατος
κωλύειν
λανθάνειν
ὁ λεγόμενος vor Namen
λίαν
λογίζεσθαι?
λοιπόν adv.
λυπεῖν
μᾶλλον
μάστιξ
μείζων
μέλει
μέριμνα
μεταμορφοῦσθαι
μετάνοια
μέχρις
μὴ fragend
μηδέ
μηκέτι
μήποτε
μικρόν adv.
μοιχαλίς
μόνον adv.
νέος
νηστεία
νοεῖν
νῦν
οἱ μὲν — οἱ δέ
ὁ mit folg. Genit. (wie: τὰ τοῦ θεοῦ) und m. folg. Adv. (wie: τὰ ὀπίσω)
τὸ in Verbindungen wie: τὸ λοιπόν
οἰκοδομεῖν
οἶκος
ὁμοιοῦν
ὀνειδίζειν
ὅπως
ὁρκίζειν
ὅρκος
ὃς μέν
ὃς ἄν
ὀσφύς
οὐδέποτε
οὕτως ἐστί
παιδίον
παιδίσκη
πάλιν (Mr. 30mal, Apok. nur 2mal)
πάντοτε
παραγγέλλειν
παράγειν
παραδιδόναι (Mr. oft)
παράδοσις
παρακαλεῖν
παραλαμβάνειν
παράπτωμα
παρατιθέναι
παραφέρειν
παρέχειν
παριστάναι
παῤῥησία
πάσχα
πεποιθέναι
περ
περὶ mit folg. Genit.
οἱ περί τινα
περὶ temporell
περιάγειν
περισσεύειν
περισσός
περιφέρειν
πετεινόν
πιστεύειν
πλεονεξία
πλῆθος
πλήρωμα
ὁ πλησίον
πνεῦμα der σὰρξ entgegengesetzt

ποικίλος
ποιμήν
πολλάκις
πολυτελής
πονηρία
πορεύεσθαι
πόσος
ποταπός
προάγειν
προερεῖν
προέρχεσθαι
πρόθεσις
προλαμβάνειν
προςδέχεσθαι
προςέρχεσθαι
προςεύχεσθαι
πρόςκαιρος
προςκαλεῖσθαι
προςκαρτερεῖν
προςλαμβάνεσθαι
προςτιθέναι
προςφέρειν
πρῶτον adv.
πωροῦν
πώρωσις
ῥῆμα ?
σάββατον
σαλεύειν
σβεννύναι
σεαυτοῦ
σήμερον

σκανδαλίζειν
σκιά
σκότος
σός
σπείρειν
σπουδή
στάσις
σταυρός
στενάζειν
στήκειν
συλλαμβάνειν
συμβαίνειν
σύν
συναποθνήσκειν
σύνεσις
συνίημι
συντελεῖν
συντρέχειν
συσταυροῦν
σώζειν
σωφρονεῖν

τε (Mr. nur Einmal)
τέρας
τιμᾶν
τίς = πότερος
τοιοῦτος
τολμᾶν
τότε
τουτέστι
τράπεζα

υἱὸς ἀνθρώπου = Messias
υἱὸς umschreibend (in υἱοὶ βροντῆς)
ὑπακούειν
ὑπέρ
ὑπὸ m. folg. Akkus.
ὑποδεῖσθαι
ὑπόκρισις
ὑπομένειν
ὑποπόδιον
ὑποστρέφειν
ὑστερεῖν
φάναι
φανερός
φανερῶς
φιμοῦν
φρονεῖν
φυλάσσειν
χαλᾶν
χαρά
χειροποίητος
χείρων
χωρεῖν
χωρίζειν
χωρίς
ᾧ
ὡσαύτως
ὡσεί ?
ὥστε
ὠφελεῖν

d) Die Apokalypse hat (ausser den unter Nr. 1 u. 2, a angeführten) die folgenden Wörter, die bei Markus fehlen:

ἀγαλλιᾶσθαι
ἀγάπη
ἁγιάζειν
ᾄδειν
ᾅδης
ἀδικεῖν
ἀετός
ἀήρ
αἰσχύνη

αἰῶνες
ἀληθινός
ἄμμος
ἄμωμος
ἀνάπαυσις
ἀνατολή
ἀνοίγειν ?
ἄξιος
ἀπαρχή
ἀποχωρίζεσθαι
ἄργυρος
ἀργυροῦς
ἀριθμεῖν
ἀριθμός
ἁρπάζειν
ἄρτι
ἀρχαῖος
ἀστραπή
ἄχρι (Apok. häufig)
βαθύς?
βάπτειν
βάρος
βασιλεύειν
βασίλισσα
βλάσφημος
βρέχειν
γάμος
γνώμη
γυμνότης
δειπνεῖν
δεσπότης
διαφθείρειν
δικαιοσύνη
δικαίωμα
διψᾶν

διώκειν
δυσμή
δωρεάν
εἰδωλόθυτον
εἰδωλολάτρης
εἴδωλον
ἐκ = מִן prägnant (νικᾷν ἐκ u. s. w.)
ἐκδικεῖν
ἐκκλησία
ἐλέγχειν
ἐλεεινός
ἐν = בְּ in: ὀμνύναι ἐν
ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (s. oben Nr. c.)
ἐνιαυτός
ἐξαλείφειν
ἐπιθυμεῖν
ἐπίστασθαι
von ἐρεῖν die Formen εἴρηκα u. ἐῤῥέθη
ἐρευνᾶν
ἐρημοῦν
εὐλογία
εὐφραίνεσθαι
εὐχαριστία
ἐχθρός (bei Mr. nur*)
ζηλοῦν (*al.* -εύειν)
ζυγός
θεμέλιος
ὁ θεὸς καὶ πατήρ
θεραπεία
θερίζειν
θρόνος

θυμός
θυσιαστήριον
θώραξ
Ἱερουσαλήμ (fehlt wahrscheinlich bei Mr.)
καθαρός
καίειν
καίπερ
καταβάλλειν
καταβολή (κόσμου) [1])
κατακαίειν
καταπίνειν
κατοικεῖν
κεῖσθαι
κέντρον
κιβωτός
κλείειν
κλείς
κλέπτης
κλητός
κόκκινος
κολλᾶσθαι
κοπιᾶν
κοσμεῖν
κράτος
κραυγή
κρούειν
κρύπτειν
κτῆνος
κύων
λαμπάς
λαμπρός
λατρεύειν
λέων

1) Mr. zweimal ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, was Apok. fehlt.

μακάριος
μαργαρίτης
μαρτυρεῖν
μεθύειν
μέλας
μετὰ ταῦτα (Mr. 16, 12.)
μήν (Monat)
μίγνυμι
μνησθῆναι
μόσχος
μυριάς
νικᾶν
νότος
νοῦς
νύμφη
ὅδε
ὁδηγεῖν
οἰκουμένη
ὅμοιος (Apok. sehr beliebt, Mr. nur Einmal)
ὁμολογεῖν
ὀργίζεσθαι
ὅσιος
ὄφελον
παιδεύειν
παράδεισος
παρεμβολή
παρθένος
περιζώννυσθαι
πιστός
πλατεῖα
πηγή
πλουτεῖν
πνέειν
ποιεῖν in der Bedt. »sein Wesen treiben«
ποιμαίνειν
πόρνη
πόρνος
πτέρυξ
πυλών
πυροῦσθαι
σάκκος
σάλπιγξ
σαλπίζειν
σημαίνειν
σκάνδαλον
σταφυλή
στῆθος
στηρίζειν
στόμα (häufig)
στράτευμα
στρέφειν
στύλος
συγκοινωνεῖν
συγκοινωνός
συμβουλεύειν
σύνδουλος
σφόδρα
σφραγίζειν
σφραγίς
τάχος
τεῖχος
τελεῖν
τηλικοῦτος
τίκτειν
τιμή
τίμιος
τοσοῦτος
τρέφειν
ὑετός
ὑπομονή
ὕψος
φανεροῦν
φάσκειν?
φθείρειν
φλόξ
φονεύς
φυλή
φωτίζειν
χάρις
χιλιάς
χρυσίον
χρυσός
χρυσοῦς
ψεύδεσθαι
ψεῦδος
πᾶσα ψυχή
ᾠδή
ὥσπερ.

III. Die Paulinischen Briefe haben eigenthümlich:

1. Der Brief an die Römer:

ἀββᾶ Gal. Mr.
ἢ ἀγνοεῖτε
ἀγριέλαιος
ἀΐδιος Jud.
αἰνεῖν L. AG.
αἰτιᾶσθαι
ἀλαζών 2 Tim.
ἀλάλητος
ἀμεταμέλητος 2 Kor.

ἀμετανόητος
ἀνακαίνωσις Tit.
ἀνακεφαλαιοῦσθαι Eph.
ἀναπολόγητος
ἀνελεήμων
ἀνεξερεύνητος
ἀνεξιχνίαστος Eph.
ἀνθρώπινον λέγω
ἀνόμως
ἀνοχή
ἀνταπόδομα L.
ἀνταποκρίνεσθαι L.
ἀντιμισθία 2 Kor.
ἀντιστρατεύεσθαι
ἀποβολή AG.
ἀποκαραδοκία Phil.
ἀποστυγεῖν
ἀποτολμᾶν
ἀποτομία
ἀπωθεῖν 1 Tim. AG.
ἄῤῥην Apok.
ἄσπονδος 2 Tim.
ἄστοργος 2 Tim.
ἀσύνετος Mt. Mr.
ἀσύνθετος
ἀσχημοσύνη Apok.
βδελύσσεσθαι Apok.
βρῶσις καὶ πόσις Kol.
γραπτός
διαστολή 1 Kor.
διαταγή AG.
τὰ διαφέροντα Phil.
διάφορος Ebr.
δικαιοκρισία
δικαίωσις
δοῦλος als Adj.
δυνατεῖν 2 Kor.
δώρημα Jak.
ἐγγύτερον
ἐγκεντρίζειν
ὁ καθʼ εἷς
ἑκατονταέτης
ἔκδικος 1 Thess.
ἐκκαίειν (-εσθαι)
ἐκκλάζειν
ἐκκλίνειν 1 Ptr.
ἑκών 1 Kor.
ἐλλογεῖν Philem.
ἔνδικος Ebr.
ἐντυγχάνειν AG. Ebr.
ἐξεγείρειν 1 Kor.
ἐπαναπαύεσθαι L.
ἐπείπερ ?
ἐπιτυγχάνειν Ebr. Jak.
ἐπονομάζεσθαι
τί ἐροῦμεν;
ἑρπετόν AG. Jak.
εὐοδοῦσθαι 1 Kor. 3 Joh.
εὑρίσκεται εἰς (c. 7, 10) 1 Ptr. (c. 1, 7) [1]
ἐφευρετής
ζέειν (τῷ πνεύματι)
ἤτοι
ἥττημα 1 Kor.
θειότης
θεοστυγής
θήλεια (θῆλυ Gal.)
ἱλαρότης
ἱλαστήριον Ebr.
ἴχνος 2 Kor. 1 Ptr.
καθήκειν AG.
καθό 2 Kor. 1 Ptr.
καθορᾶν
καινότης
κακοήθεια
καλλιέλαιος
κατάγειν L.
κατακαυχᾶσθαι Jak.
κατάκριμα
κατάλαλος
καταλλαγή 2 Kor.
κατέναντι Synopt.
κεραμεύς
κίνδυνος 2 Kor.
κλάδος Synopt.
κοίτη L. Ebr.
κρέας 1 Kor.
λεῖμμα
λόγια AG. Ebr. 1 Ptr.
λογικός 1 Ptr.
λογισμός 2 Kor.
μακαρισμός Gal.
ματαιοῦσθαι
μέμφεσθαι Ebr.
μεταλλάττειν
μήπω Ebr. AG. ?
μήτρα
μόλις AG. 1 Ptr.
μόρφωσις 2 Tim.
νεκροῦν Kol. Ebr.
νέκρωσις 2 Kor.
νομοθεσία

1) AG. c. 8, 40 ist ein anderer Fall.

ὀδύνη 1 Tim.
οἰκέτης L. AG. 1 Ptr.
ὄρεξις
ὃ = inwiefern (c. 6, 10. Gal. 2, 20)
ὅςγε
ὀφειλή 1 Kor. Mt.
ὀφείλημα Mt.
παιδευτής Ebr.
παλαιότης
παραζηλοῦν
παράκεισθαι
παρειςέρχεσθαι Gal.
πάρεσις
πηλός Joh.
πιότης
πλάσμα
ποίημα Eph.
ποιητὴς = Thäter Jak. (= Dichter auch AG.)
που Ebr.
προαιτιᾶσθαι
προγίνεσθαι
προεπαγγέλλεσθαι 2 Kor.?
προετοιμάζειν Eph.
προέχειν
προηγεῖσθαι
πρόθυμος Mt. Mr.
πρόνοια AG.
προπάτωρ
προςαγωγή Eph.
πρόςκομμα 1 Kor. 1 Ptr.
πρόςληψις
προτίθεσθαι Eph.
πταίειν Jak. 2 Ptr.
στεναγμός AG. *
στενοχωρία 2 Kor.
συμμαρτυρεῖν Apok.?
συμπαρακαλεῖσθαι
συμπάσχειν 1 Kor.
συμφάναι
σύμφυτος
συναντιλαμβάνεσθαι L.
συνδοξάζειν
συνήδεσθαι
συνθάπτειν Kol.
συνωδίνειν
συστενάζειν
συσχηματίζεσθαι 1 Ptr.
ταλαίπωρος Apok.
τάχα Philem.
τελεῖν τὸν νόμον Jak.
ὑβριστής 1 Tim.
ὕπανδρος
ὑπερεντυγχάνειν
ὑπερέχειν Phil. 1 Ptr.
ὑπερνικᾶν
ὑπερπερισσεύειν 2 Kor.
ὑπερφρονεῖν
ὑπόδικος
ὑψηλοφρονεῖν? 1 Tim.
ὕψωμα 2 Kor.
φάσκειν AG. Apok.?
φιλοξενία Ebr.
φιλόστοργος
φόρος L.
φράττειν Ebr.
φρόνημα
φυσικός 2 Ptr.
χρηματισμός
χρῆσις
ψεῦσμα
ψιθυριστής
ὠφέλεια Jud.

Anhang. Das 15te und 16te Kapitel des Römerbriefs haben folgende Wörter, die bei Paulus sonst nicht oder nur mit den bemerkten Ausnahmen, zum Theil überhaupt nur hier vorkommen:

ἄκακος Ebr.
ἀσθένημα
ἀφικνεῖσθαι
διαπορεύεσθαι
δωροφορία?
ἐπαναμιμνήσκειν
ἐπιποθία
ἐπίσημος
εὐπρόςδεκτος 2 Kor. 1 Ptr.
ὁμοθυμαδόν
προςφορά Eph. AG. Ebr.
προστάτις
προφητικός

συναγωνίζεσθαι
συναναπαύεσθαι
συντρίβειν
ἐν τάχει 1 Tim.?
τολμηρός
τράχηλος (τράχηλον
ὑποτιθέναι)
ὑποτιθέναι 1 Tim.
χρηστολογία.

2. Der erste Brief an die Korinthier.

ἄγαμος
ἀγενής
ἀγνωσία 1 Ptr.
ἀδάπανος
ἀδήλως
ἀθανασία 1 Tim.
αἴνιγμα
ἀκατακάλυπτος
ἀκρασία Mt.?
ἄκων
ἀλαλάζειν Mr.
ἀμετακίνητος
ἀνακρίνειν L. AG.
ἀνάμνησις L. Ebr.
ἀνάξιος
ἀναξίως
ἀνδρίζεσθαι
ἀντίληψις
ἀπελεύθερος
ἀπερισπάστως
ἀπόδειξις
ἀπολούειν AG.
ἀροτριᾶν L.
ἅρπαξ Mt. L.
ἄῤῥωστος Mt. Mr.
ἀρσενοκοίτης 1 Tim.
ἀρχιτέκτων
ἀστατεῖν
ἀσχημονεῖν
ἀσχήμων
ἄτιμος Mt. Mr.
ἄτομον
αὐλεῖν Mt. L.
αὐλός
ἄφωνος AG.* 2 Ptr.
ἄψυχος
βιωτικός L.
βραβεῖον Phil.
βρόχος
γάλα Ebr. 1 Ptr.
γαμίζειν (ἐκγαμ.)
Synopt.
γεώργιον
γυμνητεύειν
διαίρεσις
διαστολή Röm.
διδακτός Joh. *
διερμηνευτής
διερμηνεύειν L. AG.
διόπερ
δίψος
δολοῦν 2 Kor.
δουλαγωγεῖν
δράσσεσθαι
δυςφημεῖν
ἐγκοπή
ἐγκρατεύεσθαι
ἑδραῖος Kol.
εἰ μή τι = wenn (ob)
nicht etwa 2Kor. L.
εἰδωλεῖον
εἰλικρίνεια 2 Kor.
ἔκβασις Ebr.
ἐκκαθαίρειν 2 Tim.
ἐκνήφειν
ἐκπειράζειν L. Mt. *
ἔκτρωμα
ἐλεεινός Apok.
ἐνέργημα
ἐνεργής Philem. Ebr.
ἔννομος AG.
ἐντροπή
ἐξαίρειν
ἐξουσιάζειν L.
ἑορτάζειν
ἐπιθανάτιος
ἐπιθυμητής
ἐπισπᾶσθαι
ἑρμηνεία
ἑρμηνευτής
ἔσοπτρον Jak.
ἑτερόγλωσσος
εὐγενής L.
εὐκαιρεῖν AG. Mr.
εὔνοια Eph.
εὐπάρεδρος (al. εὐ-
προς.)
εὔσημος
εὐσχημοσύνη
ἥττων
ἠχεῖν L.?
θέατρον AG.
θηριομαχεῖν
ἴαμα
ἰδιώτης 2 Kor. AG.
ἱερόθυτον?

ἱερός 2 Tim.
κάθαρμα
καλάμη
κατακαλύπτεσθαι
καταστρωννύναι
καταχρᾶσθαι
κείρειν AG.
κέντρον AG. Apok.
κιθάρα Apok.
κιθαρίζειν Apok.
κινδυνεύειν L. AG.
κόκκος (bei Paul. nur hier)
κομᾷν
κόμη
κορέννυσθαι AG.
κριτήριον Jak.
κυβέρνησις
κύμβαλον
κυριακός Apok.
κυριακὸν δεῖπνον
λογία
λοίδορος
λύσις
μαίνεσθαι AG. Joh.
μάκελλον
μαλακός Mt. L.
μαρὰν ἀθά
μέγα = ist es etwas Grosses? 2 Kor.
μέθυσος
μετέχειν Ebr.
μηνύειν (bei Paul. nur hier)
μολύνειν Apok.
μυρίοι Mt.

μωρία
νή
νηπιάζειν
νῖκος Mt. *
ξυρᾶσθαι AG.
ὀλοθρευτής
ὅλως Mt.
ὁσάκις Apok.
ὄσφρησις
οὐθείς? 2 Kor.?
ὀφειλή Röm. Mt.
ὄφελον Jak.
παιδαγωγός Gal.
παραζηλοῦν Röm.
παραμυθία
παρασκευάζειν 2 Kor. AG.
παρεδρεύειν (προσεδρ.)
πάροδος
παροξύνεσθαι AG.
πειθός
πεντηκοστή AG.
περιβόλαιον Ebr. *
περικάθαρμα
περίψημα
περπερεύεσθαι
πλεονέκτης Eph.
πλουτίζειν 2 Kor.
πνευματικῶς Apok.
πόμα Ebr.
πορνεύειν Apok.
πρόσκομμα Röm. 1 Ptr.
πτηνόν

πυκτεύειν
ῥιπή
στέγειν 1 Thess.
συγγνώμη
συγκεράννυμι Ebr.
συγκρίνειν 2 Kor.
συζητητής
συμβασιλεύειν 2 Tim.
συμπάσχειν Röm.
σύμφορος
σύμφωνος
συναναμίγνυσθαι 2 Thess.
συνειδέναι AG.
συνήθεια Joh.
συστέλλειν AG.
σχῆμα Phil.
σχολάζειν Mt.
τάγμα
τήρησις AG.
τυπικῶς?
εἰ τύχοι, τυχόν
ὑπέρακμος
ὑπεροχή 1 Tim.
ὑπωπιάζειν L.
φθόγγος Röm. *
φιλόνεικος
φρένες
φυσιοῦν Kol.
χοϊκός
χρηστεύεσθαι
ψευδομάρτυρ Mt.
ψυχικός Jak. Jud.
ψωμίζειν Röm. *
ὥσπερεί.

3. Der zweite Brief an die Korinthier.

ἀβαρής
ἀγανάκτησις
ἁγιότης Ebr.
ἁγνότης
ἀγρυπνία
ἁδρότης
ἄμετρος
ἀνακαινοῦν Kol.
ἀνακαλύπτειν
ἀνεκδιήγητος
ἀντιμισθία Röm.
ἀπαρασκεύαστος
ἀπειπεῖν
ἀπόκριμα
ἀριστερός Mt. L.
ἁρμόζειν
ἀῤῥαβών Eph.
ἄῤῥητος
αὐγάζειν ?
αὐθαίρετος
αὐτάρκεια 1 Tim.
ἀφροσύνη Mr.
Βελιάλ
βυθός
γέννημα Synopt.
διαιρεῖν L.
δόλιος
δολοῦν 1 Kor. ?
δότης
δυνατεῖν Röm.
δυςφημία
ἐγγράφειν
ἐγκρίνειν
ἐθνάρχης
εἰ μή τι = ob (wenn) nicht etwa 1 Kor. L.
εἰλικρίνεια 1 Kor.
εἰςδέχεσθαι
ἐκδαπανᾶσθαι
ἐκδημεῖν
ἐκφοβεῖν
ἐλαττονεῖν
ἐλαφρία
ἐνδημεῖν
ἐντυποῦν
ἐξαπορεῖσθαι
ἐξίστασθαι (bei Paul. nur hier)
ἐξουδενεῖν Mr.
ἐπενδύεσθαι
ἐπιβαρεῖν Thess.
ἐπιείκεια AG.
ἐπιπόθησις
ἐπισκηνοῦν
ἐπίστασις (oder *ἐπισύστ.*) AG.
ἐπιτιμία
ἐρεθίζειν
ἑτεροζυγεῖν
ἑτοίμως ἔχειν AG. 1 Ptr.
εὐπρόςδεκτος Röm. c. 15. 1 Ptr.
εὐφημία
ἐφικνεῖσθαι
ἡδέως Mr.
ἡνίκα
ἡττᾶσθαι 2 Ptr.
ἧττον adv.
θάνατοι (Plur.)
θαῤῥεῖν Ebr.
θαῦμα Apok.
θριαμβεύειν Kol.
θυρίς AG.
ἰδιώτης 1 Kor. AG.
ἱκανότης
ἱκανοῦν Kol.
ἰσότης Kol.
ἴχνος Röm. 1 Ptr.
καθαιρεῖν Mr. L. AG.
καθαίρεσις
καθό Röm. 1 Ptr.
κάλυμμα
καπηλεύειν
καταβαρεῖν
καταδουλοῦν Gal.
κατάκρισις
καταλαλιά 1 Ptr.
καταλλαγή Röm.
καταναρκεῖν
κατάρτισις
καταυγάζειν
κατοπτρίζεσθαι
κίνδυνος Röm.
κυροῦν Gal.
λίθινος Joh. Apok.
λογισμός Röm.
μέγα = ist es etwas Grosses? 1 Kor.
μέλαν (Dinte) 2 u. 3 Joh.
μεταμέλεσθαι Mt.
μετανοεῖν (bei Paul. nur hier)
μετοχή
μολυσμός
μομφή
μωμεῖσθαι

ναυαγεῖν 1 Tim.
νέκρωσις Röm.
νόημα Phil.
νυχθημερόν
ὁδοιπορία Joh.
ὀδυρμός Mt. *
οἰκητήριον Jud.
ὀπτασία L. AG.
ὀστράκινος 2 Tim.
ὡς ὅτι 2 Thess.
οὐθείς? 1 Kor.?
ὀχύρωμα
πανοῦργος
παρὰ τοῦτο = desshalb
παρασκευάζειν 1 Kor. AG.
παραυτίκα
παραφρονεῖν
πέρυσι
πλάξ Ebr.
πλατύνειν Mt.
πλεονεκτεῖν 1 Thess.
πλουτίζειν 1 Kor.
ποιεῖν = sich aufhalten (nur hier bei Paul.)
πρεσβεύειν Eph.
προαιρεῖσθαι
προαμαρτάνειν
προενάρχεσθαι
προεπαγγέλλεσθαι? Röm. (*al.* προκαταγγ. was nur hier und AG.)
προθυμία AG.
προκαταρτίζειν
προκεῖσθαι Ebr. Jud.
προσαναπληροῦν
προσκοπή
πτωχεύειν
πτωχεία Apok.
ῥαβδίζειν AG.
σαργάνη
σατᾶν
σκῆνος
σκόλοψ
σπουδαῖος
στέλλεσθαι 2 Thess.
στενοχωρεῖν
στενοχωρία Röm.
στρατεία 1 Tim.
συγκατάθεσις
συγκρίνειν 1 Kor.
συλᾶν
συμπέμπειν
συμφώνησις
συναποστέλλειν
συνέκδημος AG.
συνοχή L.
συνυπουργεῖν
συστατικός
τυφλοῦν Joh.
ὕβρις AG.
ὑπέρ adv.
ὑπεραίρεσθαι 2 Th.
ὑπερβάλλειν Eph.
ὑπερβαλλόντως
ὑπερέκεινα
ὑπερλίαν?
ὑπερεκτείνειν
ὑπερπερισσεύειν 2 Kor.
ὑπόστασις Ebr.
ὕψωμα Röm.
φειδομένως
φυσίωσις
φωτισμός
χειροτονεῖν AG.
χορηγεῖν 1 Ptr.
ψευδάδελφος Gal.
ψευδαπόστολος
ψιθυρισμός.

4. Der Brief an die Galater.

ἀββᾶ Röm. Mr.
ἀληθεύειν Eph.
ἀλληγορεῖν
ἀνακόπτειν?
ἀναστατοῦν AG.
ἀνατίθεσθαι AG.
ἀνέρχεσθαι Joh.
ἆρα AG.
βασκαίνειν
δάκνειν
ἐγκράτεια AG. 2 Ptr.
ἐθνικῶς
εἴκειν Aor. εἶξα (ἔοικα Jak.)
ἐκπτύειν
ἐνέχειν Mr. L.
ἐξαποστέλλειν L. AG.
ἐξορύττειν Mr.
ἐπιδιατάσσεσθαι
ἐπίτροπος Mt. L.
εὐπροσωπεῖν

θῆλυ Mt. * Mr. *
(θήλεια Röm.)
Ἰουδαΐζειν
Ἰουδαϊκῶς
Ἰουδαϊσμός
ἱστορεῖν
καταγινώσκειν 1 Joh.
καταδουλοῦν 2 Kor.
κατασκοπεῖν
κενόδοξος
κυροῦν 2 Kor.
λαμβάνειν πρόςωπον L.
τοῦ λοιποῦ adv.
μακαρισμός Röm.
μεταστρέφειν Jak.

μορφοῦσθαι
μυκτηρίζεσθαι
ὀρθοποδεῖν
ὅ = inwiefern Röm.
παιδαγωγός 1 Kor.
παρατηρεῖν Mr. L. AG.
παρείςακτος
παρειςέρχεσθαι Röm.
πατρικός
πεισμονή
πηλίκος Ebr.
πορθεῖν AG.
προευαγγελίζεσθαι
προθεσμία
προϊδεῖν AG.

προκαλεῖσθαι
προκυροῦν
προςανατίθεσθαι
στίγμα
συμπαραλαμβάνειν AG.
συνηλικιώτης
συνυποκρίνεσθαι
συστοιχεῖν
τεκνίον? Joh. 1 Joh.
ὑποςέλλειν AG. Ebr.*
φαρμακεία Apok.
φθονεῖν Jak.
φρεναπατᾷν
ψευδάδελφος 2 Kor.
ὠδίνειν Apok.

5. Die Briefe an die Epheser und Kolosser [1]).

a) Der Epheserbrief für sich:

ὁ ἠγαπημένος von Christus
ἄγνοια AG. 1 Ptr.
ἄθεος
αἰσχρότης (Hap. Leg.)
ἀκρογωνιαῖος 1 Ptr.
ἀληθεύειν Gal.
ἀνακεφαλαιοῦσθαι Röm.
ἄνοιξις
ἀπαλγεῖν?
ἀπειλή AG.
ἀῤῥαβών 2 Kor.
ἄσοφος
ἀσωτία Tit. 1 Ptr.

ἀφθαρσία c. 6, 24 = εἰλικρίνεια
βέλος
ἐκτρέφειν
ἐλαχιστότερος
ἑνότης
ἐξισχύειν
ἐπιδύειν
ἐπιχορηγία Phil.
τὰ ἐπουράνια = der Himmel
ἐργασία L. AG.
ἑτοιμασία
εὐαγγελιστής AG. 2 Tim.

εὔνοια 1 Kor.
εὔσπλαγχνος 1 Ptr.
εὐτραπελία
θάλπειν 1 Thess.
θυρεός
καταλαμβάνεσθαι Med. AG.
καταρτισμός
κατοικητήριον Apok.
κατώτερος
κληροῦν
κλυδωνίζεσθαι
κοσμοκράτωρ
κυβεία
λουτρόν Tit.

1) Vgl. hiezu De Wette's Einleitung in's N. T. 5. A. S. 239.

μέγεθος
μεθοδεία
μεσότοιχον
μῆκος Apok.
μωρολογία
ἐν ὀλίγῳ AG.
ὀργίζεσθαι (nur hier bei Paul.)
ὁσιότης L.
πάλη
πανοπλία AG.
πάροικος AG. 1 Ptr.
παροργισμός
πατριά L. AG.
περιζώννυσθαι L. AG. Apok.
περικεφαλαία 1 Thess.
πλάτος Apok.
πλεονέκτης 1 Kor.
τὰ πνευματικὰ = *πνεύματα*
ποίημα Röm.
πολιτεία AG.
πολυποίκιλος
πρεσβεύειν 2 Kor.
προελπίζειν
προετοιμάζειν Röm.
προςαγωγή Röm.
προςκαρτέρησις
προτίθεσθαι Röm.
ῥυτίς
σαπρός Mt. L.
σπίλος 2 Ptr.
συγκαθίζειν L.
συμπολίτης
συναρμολογεῖν
συνοικοδομεῖν
σύσσωμος
σωτήριον L. AG.
ὑπεράνω Ebr.
ὑπερβάλλειν 2 Kor.
ὑπερεκπερισσοῦ? 1 Thess.
ὑποδεῖσθαι (nur hier bei Paul.)
ὕψος (ebenso)
φραγμός Synopt.
φρόνησις
χαριτοῦν L.

b) Der Kolosserbrief für sich:

ἀθυμεῖν
αἰσχρολογία
ἅλας Synopt.
ἀνακαινοῦν 2 Kor.
ἀνεψιός
ἀνταναπληροῦν
ἀνταπόδοσις
τὰ ἄνω Joh.
ἀπεκδύεσθαι
ἀπέκδυσις
ἀποκρίνεσθαι (nur hier bei Paul.)
ἀπόκρυφος Mr. L.
ἀπόχρησις
ἀρέσκεια
ἀρτύειν Mr. L.
ἀφειδία
βραβεύειν
βρῶσις καὶ πόσις Röm.
δειγματίζειν Mt.?
δογματίζεσθαι
δυναμοῦν
ἑδραῖος 1 Kor.
ἐθελοθρησκεία
εἰρηνοποιεῖν
ἐμβατεύειν
ἔνταλμα Mt.* Mr.*
ἐξαλείφειν AG. Apok.
ἐρεθίζειν 2 Kor.
εὐχάριστος
ἡλίκος Jak.
θέλειν ἐν = חָפֵץ בְּ
θεότης (Röm. *θειότ.*)
θιγγάνειν Ebr.
θρησκεία AG. Jak.
θριαμβεύειν 2 Kor.
ἰατρός Synopt.
ἱκανοῦν 2 Kor.
ἰσότης 2 Kor.
καταβραβεύειν
μετακινεῖν
νεκροῦν Röm. Ebr.
νουμηνία
ὁρατός
παραλογίζεσθαι Jak.
παρηγορία
πᾶς ὅστις Mt.
πιθανολογία
πικραίνειν Apok.
πλησμονή
πλουσίως 1 Tim. Tit. 2 Ptr.
πόνος? Apok.

προακούειν
προσηλοῦν
πρωτεύειν
στερέωμα
συλαγωγεῖν
σύνδουλος Mt. Apok.
συνθάπτειν Röm.
σωματικῶς
τελειότης Ebr.
ὑπεναντίος Ebr.
φιλοσοφία
φυσιοῦν 1 Kor.
χειρόγραφον.

c) Beide zusammen:

ᾄδειν Apok.
ἀνθρωπάρεσκος
ἀνῆκον Philem.
ἀπαλλοτριοῦσθαι
ἀποκαταλλάττειν
ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι[1])
αὔξησις
ἁφή
δόγμα (nur hier bei Paul.)
ἐνέργεια Phil. 2 Thess.
ἐποικοδομεῖσθαι (Pass.)
κυριότης Jud. 2 Ptr.
οἰκονομία L. 1 Kor. 1 Tim.
ὀφθαλμοδουλεία
παροργίζειν Röm.*
περιτομὴ χειροποίητος[2]) (*ἀχειροπ.*)
πλήρωμα θεοῦ Joh.
ῥιζοῦν
συζωοποιεῖν
σύνδεσμος AG.
συνεγείρειν
τὰ περί τινος Phil. L. AG.[3])
ταπεινοφροσύνη Phil. AG. 1 Ptr.
ὕμνος
ᾠδή Apok.

6. Der Brief an die Philipper.

ἁγνῶς
αἴσθησις
ἀκαιρεῖσθαι
ἄλυπος
ἀμώμητος? 2 Ptr.
ἀναθάλλειν
ἀναλύειν L.
ἀναπέμπειν L. AG.
ἀπιδεῖν
ἀποβαίνειν (nur hier bei Paul.)
ἀποκαραδοκία Röm.
ἀπουσία
ἁρπαγμός
αὐτάρκης
ἀφορᾶν Ebr.
βεβαίωσις Ebr.
τὰ διαφέροντα Röm.
δόμα Mt. L. Eph.*
δόσις Jak.
εἰλικρινής 2 Ptr.
ἔντιμος L. 1 Ptr.
ἐξανάστασις
ἐξαυτῆς Mr. AG.
ἐπεκτείνεσθαι
ἐπέχειν τι = etwas festhalten[4])
ἐπιπόθητος
ἐπιχορηγία Eph.
ἑτέρως
εὐψυχεῖν
ἔχειν ἐν τῇ καρδίᾳ
ζημία

---

1) Eph. 3, 10. Kol. 1, 16. 3, 15. Sonst noch 1 Kor. 15, 24, wo aber der Singular steht, und in anderem Sinne L. 12, 11. 20, 20.

2) Sonst ist immer nur von einer *οἰκία χειροποίητος* die Rede; im Uebrigen findet sich *χειροπ.* bei Paulus nie, *ἀχειροπ.* nur 2 Kor. 5, 1.

3) Und zwar in den drei paulin. Briefen: *γινώσκειν τὰ περί.*

4) Das Wort steht bei Paulus überhaupt nur noch 1 Tim. 4, 16.

βίβλος ζωῆς Apok.
ἴσα εἶναι (ἴσος überhaupt nur hier bei Paul.)
ἰσόψυχος
κατατομή
καταχθόνιος
κενοδοξία
κενοῦν = sich entäussern
κέρδος Tit.
λῆψις
μᾶλλον καὶ μᾶλλον
μεγάλως
μορφή Mr.
μυεῖσθαι

νόημα 2 Kor.
οἴεσθαι Jak. Joh. c.21.
παραβολεύεσθαι
παραμύθιον
παραπλησίον
πολιτεύεσθαι AG.
πολίτευμα
πραιτώριον (bei Paul. nur hier)
προκοπή 1 Tim.
προςφιλής
πτύρεσθαι
σεμνός Pastoralbr.
σκοπός
σκύβαλον
σπένδεσθαι 2 Tim.

σύζυγος
συμπαραμένειν?
σύμψυχος
συναθλεῖν
συστρατιώτης Philem.
σχῆμα 1 Kor.
τὰ περί τινος Eph. Kol. L. AG.
ταπεινοφροσύνη Eph. Kol. AG. 1 Ptr.
ταπείνωσις L. Jak.
ὑπερέχειν Röm. 1 Ptr.
ὑπερυψοῦν
ὑστέρησις Mr.
φωστήρ Apok.

7. Die Briefe an die Thessalonicher.

a) Der erste Brief:

ἀμέμπτως
ἀναμένειν
ἀπορφανίζεσθαι
ἀρχάγγελος Jud.
ἀσφάλεια L.
ἄτακτος (aber 2Thess. —τως)
ἔκδικος Röm.
ἐκδιώκειν L.
ἐνορκίζειν (*al.* ὁρκίζ. das auch Mr. AG.)
ἐξηχεῖσθαι
ἐφιστάναι 2 Tim. L. AG.

ἤπιος 2 Tim.
ἡσυχάζειν L. AG.
θάλπειν Eph.
θεοδίδακτος
ἱμείρεσθαι (oder ὁμ.)
κέλευσμα
κολακεία
νήφειν 2 Tim. 1 Ptr.
ὀλιγόψυχος
ὁλόκληρος Jak.
ὁλοτελής
ὁσίως
παραμυθεῖσθαι Joh.
περικεφαλαία Eph.

περιλείπεσθαι
πλεονεκτεῖν 2 Kor.
προπάσχειν
σαίνεσθαι
στέγειν 1 Kor.
συμφυλέτης
ταυτά? L.
τοιγαροῦν Ebr.
τροφός
ὑβρίζειν L. AG. Mt.
ὑπερβαίνειν
ὑπερεκπερισσοῦ (-ῶς) Eph.?

b) Der zweite Brief:

αἱρεῖσθαι von der göttlichen Erwählung [1])
ἀποστασία AG.

1) Das Wort überhaupt ausser hier nur Phil. u. Ebr.

ἀτακτεῖν
ἀτάκτως (aber 1Th. —ος)
ἄτοπος L. AG.
ἐγκαυχᾶσθαι
εἴςοδος AG. 2 Ptr.
ἔνδειγμα
ἐνδοξάζεσθαι
ἐπισυναγωγή Ebr.
ἐπιφάνεια Pastoralbr.
ἡσυχία 1 Tim. AG.
θαυμάζεσθαι pass.
θροεῖσθαι Mt. Mr.
καὶ vor *διὰ τοῦτο* [1])
καλοποιεῖν
καταξιοῦν L.
μιμεῖσθαι 3 Joh. Ebr.
ὡς ὅτι 2 Kor.
περιεργάζεσθαι
πιστεύεσθαι = geglaubt werden 1 Tim.
σημειοῦσθαι
στέλλεσθαι 2 Kor.
συναναμίγνυσθαι 1 Kor.
τίειν
ὑπεραίρεσθαι 2 Kor.
ὑπεραυξάνειν.

c) Gemeinschaftlich haben die beiden nur sehr wenige eigenthümliche Ausdrücke: den Gebrauch von *ἅγιοι* = Engel (wie Jud. V. 14), die Anrede *ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι*, *ἐπιβαρεῖν* (1 Kor.), *ἔργον πίστεως* (auch AG. 26, 20 bietet keine Parallele), *κατευθύνειν* (L.); wenn nichtsdestoweniger zwischen beiden auch in sprachlicher Hinsicht eine eigenthümliche Verwandtschaft stattfindet, so betrifft diese doch weniger die einzelnen Ausdrücke, als die Ausdrucks**weise**, die uns hier nichts angeht.

8. Der Brief an Philemon:

ἀνῆκον Eph. Kol.
ἀποτίειν
ἄχρηστος
ἑκούσιος
ἐλλογεῖν Röm.
ἐπιτάσσειν (bei Paul. nur hier)
εὔχρηστος 2 Tim.
ξενία AG.
ὀνίνασθαι
πρεσβύτης L. Tit.
προσοφείλειν
συστρατιώτης Phil.
τάχα Röm.

9. Die Pastoralbriefe.

a) Der erste Brief an den Timotheus:

ἀγαθοεργεῖν
ἁγνεία Gal.??
ἀδηλότης
αἰδώς Ebr.?
ἄλλως
ἀμελεῖν (nur hier bei Paul.)
ἀμοιβή
ἀνδραποδιστής
ἀνδροφόνος
ἀνεπίληπτος
ἀντίθεσις
ἀντιλαμβάνεσθαι L. AG.
ἀντίλυτρον (Hap.Leg.)

---

1) Von Kern (Tüb. Zeitschr. 1839, 2, 212) mit Recht als unpaulinisch bezeichnet; sonst findet es sich Mt. 14, 2 und in den Parallelstellen Mr. 6, 14. L. 14, 20. Joh. 5, 16.

ἀπέραντος
ἀπόβλητος
ἀπόδεκτος
ἀποδοχή
ἀποθησαυρίζειν
ἀπόλαυσις Ebr.
ἀποπλανᾶν Mr.
ἀπρόσιτος
ἀπωθεῖν AG. Röm.[1]
ἀρσενοκοίτης 1 Kor.
ἄσπιλος Ptr. Jak.
αὐθεντεῖν
αὐτάρκεια 2 Kor.
ἀφιλάργυρος Ebr.
βαθμός
βασιλεὺς τῶν αἰώνων (*βασ. βασιλευόντων*)[2]
βλαβερός
βλάσφημος AG. 2Ptr.
βραδύνειν 2 Ptr.
βυθίζειν AG.
γραώδης
γυμνάζειν Ebr. 2 Ptr.
γυμνασία
διαπαρατριβή (oder *παραδιατρ.*)
διατροφή
δίλογος
διπλοῦς Mt. Apok.
διώκτης
δυνάστης L. AG. (von Gott nur hier)
ἑδραίωμα
εἰςφέρειν u. *ἐκφέρειν* (nur hier bei Paul.)
ἔκγονα
ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι
ἔλαττον adv.
ἔντευξις
ἐντρέφεσθαι
ἐπαγγέλλεσθαι = *profiteri*
ἐπαίρειν Akt. (bei Paul. nur hier)
ἐπακολουθεῖν Mr. c. 16. 1 Ptr.
ἐπαρκεῖν
ἐπέχειν = Acht haben L.[3]
ἐπιλαμβάνεσθαι[4]
ἐπιμελεῖσθαι L.
ἐπίορκος
ἐπιπλήττειν
ἐπισκοπή L. AG. 1Ptr. (= Bischoffsamt nur hier und AG.)
ἐπιτιθέναι (*χεῖρας*) nur hier bei Paul.
ἔργον = Beruf[5]
ἑτεροδιδασκαλεῖν (Hap. Leg.)
εὐεργεσία AG.
εὐμετάδοτος
εὐσεβεῖν AG.
ζωογονεῖν? L. AG.
ἤρεμος
ἡσυχία 2 Thess. AG.
ἡσύχιος 1 Ptr.
θεοσέβεια
ἱματισμός L. AG.
ἡ καλὴ ὁμολογία
καταλέγεσθαι
καταστολή
καταστρηνιάζειν
καυτηριάζεσθαι (od. *καυστ.*)
κεῖται νόμος
κοινωνικός
κόσμιος
κοσμίως
κτίσμα Jak. Apok. (*κτ. θεοῦ* nur hier u. Jak.)
λογομαχία
λοιδορία 1 Ptr.

---

1) C. 11, 1. 2, aber von Gott; 1 Tim. u. AG. von Menschen.

2) Paul. hat *βασιλεὺς* überhaupt nur 2 Kor. 11, 32 und da nicht von Gott.

3) Das Wort findet sich bei Paulus überhaupt nur noch Phil. 2, 16.

4) Unter den paulinischen Briefen nur hier; in der Phrase: *ζωῆς αἰωνίου ἐπιλαμβάνεσθαι* auch sonst im N. T. nicht.

5) Vgl. aber auch 2 Tim. 4, 18: *ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ*, Tit. 3, 8. 14 *καλῶν ἔργων προΐστασθαι*.

μακάριος von Gott.
μαργαρίτης Mt. Apok.
μαρτυρία καλὴ = guter Leumund
ματαιολογία
μελετᾶν Mr.
μεσίτης Gal. Ebr.
μετάληψις
μητραλῴης (*μητρολ.*)
μονοῦσθαι
ναυαγεῖν 2 Kor. (aber nur hier tropisch)
νεόφυτος
νίπτειν (nur hier bei Paul.)
νομοδιδάσκαλος L. AG.
νοσεῖν
ξενοδοχεῖν
ὀδύνη Röm.
οἰκοδεσποτεῖν
ὁμολογουμένως
ὀνειδισμός Ebr. Röm.*
Oefteres *ὄντως* (nur hier in der Construction: *ἡ ὄντως χήρα, ἡ ὄντως ζωή*)
ὀρέγεσθαι Ebr.
πατραλῴης (*πατρολ.*)
περίεργος AG.
περιέρχεσθαι AG. Ebr.
περιπείρειν
περιποιεῖσθαι AG.
πιστεύεσθαι = geglaubt werden 2 Thess.
πλέγμα (*καταπλ.*)
πολυτελής Mr. Jak.
πορισμός
πραϋπάθεια
πρεσβυτέριον L. AG.
προάγειν (nur hier bei Paul.)
πρόδηλος Ebr.
προκοπή Phil.
πρόκριμα
προσέρχεσθαι (bei Paul. nur hier)
πρόσκλησις (*al. -κλισις*)
προσμένειν (nur hier bei Paul.)
πυκνός L. AG.
ῥητῶς
σκέπασμα
σπαταλᾶν Jak.
στόμαχος
στρατεία 2 Kor.
σωματικός L.
σωφροσύνη AG.
ἐν τάχει? bei Paul. nur hier u. Röm. 16, 20.
τεκνογονεῖν
τεκνογονία
τεκνοτροφεῖν
τιμὴ θεῷ Apok.
ὑβριστής Röm.
ὑδροποτεῖν
ὑπεροχή 1 Kor. (*ἐν ὑπ. ὢν = ὑπερέχων* nur hier)
ὑπερπλεονάζειν
ὑπόνοια
ὑποτιθέναι Röm. c. 16. (im Med. nur hier)
ὕστερος Adj. Mt. (*ὕστεροι καιροί*)
ὑψηλοφρονεῖν Röm.?
φιλαργυρία
φλύαρος
φόβον ἔχειν
ψευδολόγος
ψευδώνυμος.

b) Der zweite Brief an den Timotheus:

ἄγειν neutral Mt. Mr. Joh.
ἀγωγή
ἀθλεῖν
ἀκαίρως
ἀκρατής
ἀλαζών Röm.
ἀναζωπυρεῖν
ἀνάλυσις
ἀνανήφειν
ἀναψύχειν
ἀνεξίκακος
ἀνεπαίσχυντος
ἀνήμερος
ἄνοια L.
ἀντιδιατιθέμενος?
ἀπαίδευτος
ἀποτρέπεσθαι

ἄρτιος
ἀφιλάγαθος (Hap. Leg.)
ἀχάριστος L.
βέλτιον
βρέφος L. AG. 1 Ptr.
γάγγραινα
γεωργός (nur hier bei Paul.)
γόης
γράμματα ἱερά (statt γραφαί)
γυναικάριον
δειλία
δρόμος AG.
ἔκδηλος
ἐκκαθαίρειν 1 Kor.
ἐλεγμός (al. ἔλεγχος, das auch Ebr.)
ἐμπλέκειν 2 Ptr.
ἐνδύνειν
ἐξαρτίζειν AG.
ἐπανόρθωσις
ἐπιπλεῖον AG.
ἐπισωρεύειν
ἐπιτιμᾶν (bei Paul. nur hier)
ἐν ἐσχάταις ἡμέραις Jak. (vgl. Ebr. Ptr. Jud.)
εὐαγγελιστής Eph. AG.
εὐκαίρως Mr.

εὔχρηστος Philem.
ἐφιστάναι 1 Thess. L. AG.
ζωγρεῖν L.
ἤπιος 1 Thess.
θεόπνευστος
ἱερός adj. 1 Kor.
κακοπαθεῖν Jak.
κακοῦργος L.
καταστροφή 2 Ptr.?
καταφθείρειν 2 Ptr.
κνήθειν
λέων (nur hier bei Paul.)
λογομαχεῖν
μάμμη
μάχεσθαι (sonst nicht bei Paul.)
μεμβράνα
μεταλαμβάνειν AG. Ebr.
μηδέποτε
μορφοῦσθαι Röm.
νεωτερικός
νήφειν 1 Thess. 1 Ptr.
νομή Joh. (νομὴν ἔχειν nur hier)
ξύλινος Apok.
ὀρθοτομεῖν
ὀστράκινος
πιστοῦν
πραγματεία

προδότης L. AG.
προπετής AG.
σοφίζειν 2 Ptr.
σπένδεσθαι Phil.
στερεός Ebr. 1 Ptr.
στεφανοῦν Ebr.
στρατιώτης (bei Paul. nur hier)
στρατολογεῖν
συγκακοπαθεῖν
συμβασιλεύειν 1 Kor.
συμπαραγίνεσθαι L.?
σώζειν εἰς (τὴν βασιλείαν) [1]
σωρεύειν Röm. *
σωφρονισμός
τυγχάνειν (bei Paul. nur 1 Kor. in: εἰ τύχοι)
ὑπόμνησις 2 Ptr. (ὑπόμν. λαμβάνειν nur hier)
φελόνης
φιλάργυρος AG.
φίλαυτος
φιλήδονος
φιλόθεος
χαλεπός Mt.
χαλκεύς
χρήσιμος
χρυσοῦς (nur hier bei Paul.)

---

1) Sonst, bei Paulus und im übrigen N. T., immer nur das einfache σώζειν, oder σώζειν ἐκ, σ. ἀπό.

c) Der Brief an den Titus:

ἀδιαφθορία (ἀφθορ.)
αἱρετικός
ἀκατάγνωστος
ἀνακαίνωσις Röm.
ἀσωτία Eph. 1 Ptr.
αὐθάδης 2 Ptr.
αὐτοκατάκριτος
ἀφθορία
ἀψευδής
βδελυκτός
ἐγκρατής
ἐκστρέφεσθαι
ἐκχέειν τὸ πνεῦμα AG. *
ὁ ἐξ ἐναντίας
ἐπιδιορθοῦν
ἐπιστομίζειν
ἐπιφαίνειν L. AG.
ἡδονή L. Jak. 2 Ptr.
ἱεροπρεπής
Ἰουδαϊκός
καλοδιδάσκαλος
κατάστημα (oder -σχημα)
κέρδος Phil.
κοσμικός Ebr.
λείπειν L. Jak.
λουτρόν Eph.
λυτροῦν L. 1 Ptr.
μακαρία ἐλπίς
ματαιολόγος
μαίνειν Joh. Ebr. Jud.
νομικός Mt. L.
νοσφίζεσθαι AG.
οἰκουργός (-ουρός)
ὀργίλος
παλιγγενεσία Mt.
πειθαρχεῖν AG.
περιούσιος
περιφρονεῖν
πρεσβύτης L. Philem.
πρεσβῦτις
προΐστασθαι καλῶν ἔργων [1])
προφήτης von einem heidnischen Dichter
στυγητός
σωτήριος
σωφρονίζειν
σωφρόνως
φιλάγαθος
φίλανδρος
φιλανθρωπία AG.
φιλότεκνος
φρεναπάτης
φροντίζειν.

d) Die beiden Briefe an Timotheus:

ἀνόσιος
ἀστοχεῖν
βέβηλος Ebr.
βίος (bei Paul. nur hier)
βλάσφημος (sonst nicht paulinisch)
διδακτικός
ἐκτρέπεσθαι Ebr.
ἐπίθεσις (χειρῶν) AG. Ebr.
καινοφωνία (*al.* κενοφ.)
κῆρυξ 2 Ptr.
νομίμως
παγίς L.
παραθήκη (παρακαταθ.)
παρακολουθεῖν Mr. L.
πρόγονοι
τυφοῦσθαι
ὑποτύπωσις
χάριν ἔχειν L. Ebr.

e) Der erste Brief an Timotheus und der Brief an Titus:

αἰσχοκερδής
ἄμαχος
ἀνυπότακτος = unordentlich [2])
γενεαλογία
διαβεβαιοῦσθαι

1) Προϊστάναι u. προΐστασθαι auch 1 Tim. dreimal; sonst nur noch Röm. 12, 8. 1 Thess. 5, 12.

2) Sonst steht es noch Ebr. 2, 8 = nicht unterworfen.

διάγειν
καιροὶ ἴδιοι
νηφάλιος
πάροινος
πλήκτης
πλουσίως Kol. 2 Ptr.
πρεσβύτεροι (bei Paul. nur hier)
προςέχειν (ebenso)
σεμνός Phil.
σεμνότης
σωτὴρ von Gott L. Jud.
σώφρων
φιλόξενος 1 Ptr.

f) Der zweite Brief an Timotheus und der Brief an Titus:

δι' ἣν αἰτίαν L. AG. Ebr. (αἰτία überhaupt nicht bei Paul.)
ἀνατρέπειν
ἀπολείπειν (bei Paul. nur hier)
ἀποστρέφεσθαι τινά (ebenso — auch ἀποστρέφειν nur Röm. *)
εὐσεβῶς
κατηγορία L. Joh.
ὅσιος Ebr. Apok. AG.
περιΐστασθαι
ποικίλος (bei Paul. nur hier)
ὑπομιμνήσκειν (bei Paul. nur hier)

g) Alle drei Pastoralbriefe:

ἀρνεῖσθαι τὴν πίστιν Apok.[1]
δεσπότης (sonst nicht paulinisch)
διάβολος = verläumderisch
ἔλεος im Segenswunsch (χάρις, ἔλ. εἰρήνη)
ἐπιφάνεια 2 Thess.
εὐσέβεια (häufig) AG. 2 Ptr.[2]
ζητήσεις (auch ζήτησις nur noch Joh. AG.)
μῦθος 2 Ptr.
παιδεύειν = belehren AG.[3]
παραιτεῖσθαι (bei Paul. nur hier)
πιστὸς ὁ λόγος
τέκνον als Anrede an den Addressaten[4])
ὑγιαίνουσα διδασκαλία, ὑγιαίνοντες λόγοι, ὑγιὴς λόγος, ὑγιαίνειν ἐν πίστει
ὠφέλιμος.

---

1) Auch das einfache ἀρνεῖσθαι findet sich nicht bei Paul.

2) Auch die verwandten Wörter sind den Pastoralbriefen eigenthümlich: εὐσεβεῖν steht ausser 1 Tim. nur AG., εὐσεβῶς nur 2 Tim. und Tit., s. o.

3) Sonst bei Paul. nur 1 Kor. 11, 32 und 2 Kor. 6, 9 = züchtigen.

4) Und zwar gemeinschaftlich in der Verbindung: τέκνῳ γνησίῳ (1 Tim. Tit.) oder τ. ἀγαπητῷ (2 Tim.). Τέκνον im Vokativ nur 1 u. 2 Tim. Sonst haben diese Anrede nur die synoptischen Evangelien.

10. Dem Sprachgebrauch der paulinischen Schriften überhaupt eignen theils ausschliesslich, theils mit den beigesetzten Ausnahmen die nachstehenden Ausdrücke [1]):

ἀγαθωσύνη
ἁγιασμός Ebr. 1 Ptr.
ἁγιωσύνη
ἀγών
ἀδόκιμος Ebr.
αἵρεσις AG. 2 Ptr.
ἀκροβυστία AG.
ἀμὴν am Schluss einer Doxologie, Ebr. Ptr. Jud. Apok.
ἀνάθεμα AG.
ἀνέγκλητος
ἀνθρώπινος AG. Jak. 1 Ptr.
ἀνόητος L.
ἀντίκεισθαι L.
ἀνυπόκριτος Jak. 1 Ptr.
ἀξίως 3 Joh.
ἀόρατος Ebr.
ἀπεῖναι
ἀπεκδέχεσθαι Ebr. 1 Ptr.
ἀπέχεσθαι AG. 1 Ptr.
ἁπλότης
ἀπολογία AG. 1 Ptr.
ἀποστολή AG.
ἀποτίθεσθαι Ebr. Jak. 1 Ptr.
ἀπρόσκοπος AG.
ἀσέβεια Jud.
ἀσεβής Jud.
ἀτιμία
ἀφθαρσία
ἄφθαρτος 1 Ptr.
ἀφορμή
ἄφρων L. 1 Ptr.
βέβαιος Ebr. 2 Ptr.
βούλημα AG. 1 Ptr.
γνήσιος
δεσμοί Plur.
δηλοῦν Ptr. Ebr.
διάκρισις Ebr.
δικαίως L. 1 Ptr.
διχοστασία
δοκιμή
δόκιμος Jak.
δουλεία Ebr.
δουλοῦν AG. 2 Ptr.
ἐγκακεῖν (ἐκκακ.) L.
ἐγκόπτειν AG. 1 Ptr.
εἴγε
εἴπερ 1 Ptr.?
εἴτε 1 Ptr.
εἰδωλολατρεία 1 Ptr.
ἐκλογή AG. 2 Ptr.
ἐλευθερία Jak. Ptr.
ἐνάρχεσθαι
ἐνδείκνυσθαι Ebr.
ἔνδειξις
ἔνδοξος L.
ἔνι Jak.
ἐνεστώς Ebr.
ἐνοικεῖν
ἐξαγοράζειν
ἐξαπατᾶν
ἔπαινος 1 Ptr.
ἐπίγνωσις Ebr. 2 Ptr.
ἐπίσκοπος AG. 1 Ptr.
ἐπιστολή AG. 2 Ptr.
ἐπιχορηγεῖν 2 Ptr.
ἐποικοδομεῖν Jud.
ἔργῳ καὶ λόγῳ L. AG.
ἐριθεία Jak.
ἔρις
εὐαγγελίζεσθαι Med. L. AG. 1 Ptr.
εὐάρεστος Ebr.
εὐσχημόνως
εὐωδία
ἐφάπαξ Ebr.
ἔχθρα L. Jak.
ζῆλος AG. Jak. Ebr.
ζηλωτής L. 1 Ptr.
ἡσυχία AG.
θνητός
καθάπερ Ebr.
κάμπτειν (γόνυ)
καταγγέλλειν AG.
καταισχύνειν L. 1 Ptr.

---

1) Auf absolute Vollständigkeit konnte hier nicht gesehen werden, auch sind nicht blos solche Wörter gewählt, die in **allen**, aber doch nur solche, die in mehreren paulinischen Briefen vorkommen.

καταλλάσσειν
καταντᾷν AG.
κατάρα Ebr. Ptr. Jak.
καταργεῖν Ebr. AG.
κατενώπιον Jud.
κατεργάζεσθαι Jak. 1 Ptr.
κατηχεῖν AG.
καυχᾶσθαι Jak.
καύχημα Ebr.
καύχησις Jak.
κενοῦν
κλῆσις Ebr. 2 Ptr.
κλῖμα
κραταιοῦσθαι
κρείττων Ebr. Ptr.
κυριεύειν AG.
ἐν κυρίῳ Apok.?
κῶμος 1 Ptr.
λειτουργεῖν AG. Ebr.
λειτουργός Ebr.
μακροθυμία Jak. Ebr. Ptr.
μάλιστα AG. 2 Ptr.
μᾶλλον vor einem Comparativ Mr.
μαρτύρεσθαι AG.
θεὸς μάρτυς (wogegen μάρτυς = Märtyrer fehlt)
μάταιος u. ματαιότης AG. Ptr. Jak.
μάχη Jak.
μέθη L.
μεθιστάναι L. AG.
μεθύσκεσθαι L.
μέλος (bei Paul. sehr häufig) Mt. Jak.
μενοῦνγε L.?
μερίς L. AG.
μεσίτης Ebr.
μεταδιδόναι L.
μετασχηματίζειν
μὴ γένοιτο L.[1])
μήπως AG.
μιμητής Ebr. Ptr.
μνεία
μόλις AG. 1 Ptr.
μόχθος
νήφειν 1 Ptr.
νουθεσία
νουθετεῖν AG.
οὐκ οἴδατε, ἢ οὐκ οἴδατε; (Röm. 1 Kor.) Jak.
οἰκεῖν
οἰκεῖος
οἰκονομία L.
οἰκονόμος L. 1 Ptr.
οἰκτιρμός Ebr.
ὁμολογία Ebr.
ὀνομάζειν L. AG.
ὁποῖος AG. Jak.
ὁρίζειν L. AG. Ebr.
ἀλλ' οὐδέ L. AG.
ἄρα οὖν
ὄφελον Apok.
ὀψώνιον L.
πάθημα Ebr. 1 Ptr.
πάθος
παιδεία Ebr.
πανουργία L.
πάντως L. AG.
παράβασις Ebr.
παραβάτης Jak.
παραγγελία AG.
παράκλησις L. AG. Ebr.
παρακοή Ebr.
παραμένειν Ebr. Jak.
παρασκευάζειν AG.
παραχειμάζειν AG.
παῤῥησιάζεσθαι AG.
πεποίθησις
περιποίησις Ebr. 1 Ptr.
περισσεία Jak.
πλεονάζειν 2 Ptr.
πληροφορεῖν L.
πληροφορία Ebr.
πνευματικός 1 Ptr.
πρᾳότης (πραΰτης) Jak. 1 Ptr.
προγινώσκειν AG. Ptr.
προγράφειν Jud.
προειπεῖν AG.
προϊστάναι
προκόπτειν L.
προλέγειν
προνοεῖν
προορίζειν AG.
προσφορά AG. Ebr.
προσωποληψία Jak.

1) Aber auch unter den paulin. Briefen nur Röm. 1 Kor. Gal.

πῶς AG.
σαρκικός 1 Ptr. Ebr.?
σάρκινος Ebr.?
σὰρξ καὶ αἷμα Ebr. Mt.
Σιλουανός 1 Ptr. (AG. immer Σίλας)
σκληρύνειν AG. Ebr.
σκοπεῖν L.
σπουδάζειν Ebr. 2 Ptr.
σπουδαίως L.
στήκειν Mr.
στοιχεῖν AG.
στοιχεῖον Ebr. 2 Ptr.
συγκλείειν L.
συγκληρονόμος Ebr. 1 Ptr.
συγχαίρειν L.
συζῆν
συμβιβάζειν AG.
συναιχμάλωτος
συναπάγεσθαι 2 Ptr.
συναποθνήσκειν Mr.
συνείδησις AG. Ebr. 1 Ptr.
συνεργός 3 Joh.
συνεσθίειν L. AG.
συνευδοκεῖν L. AG.
συνιστάναι transitiv
σφραγίς Apok.
τάξις L. Ebr.
τέκνα θεοῦ Joh.
εἶναί τι emphatisch AG.
τί γάρ;
τί οὖν; Joh.
τόπον διδόναι L.
τοὐναντίον 1 Ptr.
τρόμος Mr. c. 16.
υἱοθεσία
ὑπακοή Ebr. 1 Ptr.
ὑπερβολή
ὑπήκοος AG.
ὑποταγή
ὑποτάσσειν L. Jak. Ebr. 1 Ptr.
ὑποφέρειν 1 Ptr.
ὑστέρημα L.
φείδεσθαι AG. 2 Ptr.
φθαρτός 1 Ptr.
φθορά 2 Ptr.
φιλαδελφία Ebr. 1 Ptr.
φίλημα ἅγιον (vgl. 1 Ptr. φιλ. ἀγάπης)
φιλοτιμεῖσθαι
φρουρεῖν 1 Ptr.
φύραμα
φύσις Jak. 2 Ptr.
χαρίζεσθαι L. AG.
χάρισμα 1 Ptr.
χρῆσθαι AG.
χρηστότης
ἐν χριστῷ
ψάλλειν Jak.

IV. Die Briefe an die Ebräer, des Jakobus, Petrus und Judas.

(Vgl. auch Nr. III, 10.)

Eigenthümlich hat

1) der Brief an die Ebräer die folgenden Wörter:

ἀγενεαλόγητος
ἁγιότης 2 Kor.
ἄγκυρα AG.
ἀγνόημα
ἀθέτησις
ἄθλησις
αἴγειος
αἰδώς? 1 Tim.
αἱματεκχυσία (Hap. Leg.)
αἴνεσις
αἰσθητήριον
ἄκακος Röm. c. 16.
ἀκατάλυτος
ἀκλινής
ἀκροθίνιον
ἀμετάθετος
ἀμήτωρ
ἀμίαντος Jak. 1 Ptr.
ἀναδέχεσθαι AG.
ἀναθεωρεῖν AG.
ἀνακαινίζειν
ἀναλογίζεσθαι
ἀνάμνησις 1 Kor. L.

ἀναρίθμητος
ἀνασταυροῦν
ἀνορθοῦν L.
ἀνταγωνίζεσθαι
ἀντικαθιστάναι
ἀντιλογία Jud.
ἀντίτυπος 1 Ptr.
ἀνυπότακτος = nicht unterworfen
ἀνώτερον L.
ἀνωφελής Tit.
ἀπαράβατος
ἀπάτωρ
ἀπαύγασμα
ἄπειρος
ἀποβλέπειν
ἀπογράφειν L.
ἀποδεκατοῦν Mt. L.
ἀπόλαυσις 1 Tim.
ἀπόστολος von Christus
ἁρμός
ἁρπαγή Mt. L.
ἀρχηγός AG.
ἀσάλευτος AG.
ἀστεῖος AG.
ἄστρον L. AG.
ἀφανής
ἀφανισμός
ἀφιλάργυρος 1 Tim.
ἀφομοιοῦν
ἀφορᾶν Phil.
βαπτισμός Mr.
βεβαίωσις Phil.
βέβηλος 1 u. 2 Tim.
βοήθεια AG.
βοτάνη

γάλα 1 Kor. 1 Ptr.
γενεαλογεῖσθαι
γενέσθαι = innerlich erfahren 1 Ptr.
γεωργεῖν
γηράσκειν Joh. c. 21.
γνόφος
γυμνάζειν 1 Tim. 2 Ptr.
δάμαλις
δεκάτη
δεκατοῦν
δέος?
δέρμα
δημιουργός
δήπου
διάταγμα
διάφορος Röm. (= vorzüglich nur hier)
διηνεκής
διϊκνεῖσθαι
διόρθωσις
δίστομος Apok.
δοκιμασία?
δυσερμήνευτος
ἐάν περ
ἡ ἑβδόμη
ἔγγυος
ἐγκαινίζειν
εἰρηνικός Jak.
εἰσιέναι AG.
ἐκβαίνειν?
ἔκβασις 1 Kor.
ἐκδοχή
ἑκουσίως 1 Ptr.
ἐκτρέπεσθαι 1 und 2 Tim.

ἐλαττοῦν Joh.
ἔλεγχος 2 Tim.?
ἐλεήμων Mt.
ἐμπαιγμός
ἔνδικος Röm.
ἐνθύμησις Mt. AG.
ἔννοια 1 Ptr.
ἐνοχλεῖν L.
ἐνυβρίζειν
ἕξις
ἐπεισαγωγή
ἐπιλείπειν
ἐπισκοπεῖν 1 Ptr.
ἐπιστέλλειν AG.
ἐπισυναγωγή 2 Thess.
ἐπιτυγχάνειν Röm. Jak.
ἔπος (ὡς ἔπος εἰπεῖν)
ἔριον Apok.
ἑρμηνεύειν Joh.
ἐρυθρός AG.
ἐσώτερος AG.
εὐαρεστεῖν
εὐαρέστως
εὔθετος L.
εὔκαιρος Mr. 16.
εὐλάβεια
εὐλαβεῖσθαι AG.
εὐπερίστατος
εὐποιΐα
ἔχειν χάριν L. 1 u. 2 Tim.
ἐχθές Joh. AG.
ζόφος? Jud. 2 Ptr.
ἦχος L. AG.
θαῤῥεῖν 2 Kor.
θεατρίζειν

θέλησις
θεράπων
θιγγάνειν Kol.
θύελλα
θυμιατήριον
ἱερατεία L.
ἱερωσύνη
ἱκετηρία
ἱλάσκεσθαι L.
ἱλαστήριον Röm.
καθαίρειν ? Joh.
καθαρότης
κακουχεῖσθαι
καρτερεῖν
καταβάλλεσθαι θεμέλιον
καταγωνίζεσθαι
κατάδηλος
καταπατεῖν Mt. L.
καταπαύειν AG.
κατάπαυσις AG. *
καταπέτασμα Mt. Mr. L.
κατασκιάζειν
κατάσκοπος
καταφεύγειν AG.
καῦσις
κεφάλαιον AG.
κοίτη L. Röm.
κοπή
κοσμικός Tit.
κριτικός
κῶλον

λειτουργικός
Λευϊτικός
λύτρωσις L.
μάννα Joh. Apok.
μεγαλωσύνη Jud.
μέμφεσθαι Röm.
μερισμός
μεσιτεύειν
μεσίτης Gal. 1 Tim.
μετά m. folg. Akkus. in lokaler Bedeut.
μετάθεσις
μετέπειτα
μετέχειν 1 Kor.
μέτοχος L.
μετριοπαθεῖν
μηδέπω
μηλωτή
μήπω Röm. AG.
μιμεῖσθαι 2 Thess. 3 Joh.
μιμνήσκεσθαι im Präs.
μισθαποδοσία
μισθαποδότης
νεκροῦν Röm. Kol.
νέφος
νόθος
νομοθετεῖν
νωθρός
ὄγκος
ἡ μέλλουσα οἰκουμένη

ὀλιγωρεῖν
ὀλοθρεύειν
ὁμοιότης
ὀνειδισμός
ὀπή Jak.
ὀρέγεσθαι 1 Tim.
ὁρκωμοσία
παιδευτής Röm.
παλαιοῦν L.
πανήγυρις
παντελές L.
παρά und *ὑπέρ* nach Comparativen [1] L.
παραβολή Synopt.
παραδειγματίζειν Mt.?
παραπικραίνειν
παραπίπτειν
παραπλησίως
παραῤῥεῖν
παρεπίδημος 1 Ptr.
παροικεῖν L.
παροξυσμός AG.
πατριάρχης AG.
πεῖρα (*πεῖραν λαμβάνειν*) [2]
πειρᾶσθαι ? AG.
πηγνύειν
πηλίκος Gal.
πλάξ 2 Kor.
πολυμερῶς
πολυτρόπως
πόμα 1 Kor.

---

1) Aber das vergleichende *παρά* u. *ὑπέρ* hat auch Paulus.

2) Vgl. über den Gebrauch von *λαμβάνειν* im Ebräerbrief Schulz, Commentar S. 153.

πόῤῥωθεν
που Röm.
πρεσβύτεροι = ἀρχαῖοι
πρίειν
προβλέπεσθαι
πρόδηλος 1 Tim.
πρόδρομος
προσοχθίζειν
πρόσφατος (das Adv. AG.)
πρόσχυσις
ῥαντίζειν
ῥαντισμός 1 Ptr.
σαββατισμός
σκότος als Masc.?
στάμνος
στάσις Mr. L. AG.
στερεός 2 Tim. 1 Ptr.
στεφανοῦν 2 Tim.
συγκακουχεῖσθαι
συγκεράννυμι 1 Kor.
συμπαθεῖν (vgl. 1 Ptr. συμπαθής)
συναντᾶν L. AG.
συναπόλλυσθαι
συνδέειν
συνεπιμαρτυρεῖν
συντέλεια (τοῦ αἰῶνος) Mt.
σχεδόν AG.
τελειότης Kol.
τελείωσις L.
τελειωτής
τιμωρία
τοιγαροῦν 1 Thess.
τομός
τοῦτο μὲν — τοῦτο δέ
τράγος
τραχηλίζεσθαι
τρίβολος Mt.
τρίμηνον
τυμπανίζειν
ὕπαρξις AG.
ὑπείκειν
ὑπεναντίος Kol.
ὑπεράνω Ebr.
ὑπόστασις 2 Kor. = Substanz nur hier.
ὑποστολή
ὕσσωπος Joh.
φαντάζεσθαι
φιλοξενία Röm.
φοβερός
φράττειν Röm.
χαρακτήρ
οὐ χωρίς
ὡς mit Infin. (ὡς ἔπος εἰπεῖν) [1]).

2) Der Brief des Jakobus [2]):

ἄγε
ἀδιάκριτος
ἀκατάστατος
ἀκατάσχετος
ἁλυκός
ἀμᾶν
ἀνάπτειν L. AG.
ἀνέλεος (-ίλεως)
ἀνεμίζεσθαι
ἄνθος 1 Ptr.
ἀπείραστος
ἁπλῶς
ἀποκυεῖν
ἀποσκίασμα
ἀποτελεῖν L.?
ἀτμίς AG. *
βοή
βραδύς L.
βρύειν
γέλως
γένεσις Mt.
γλυκύς Apok.
δαιμονιώδης
δαμάζειν Mr.

1) Eine Vergleichung des Sprachgebrauchs im Ebräerbrief mit dem der paulinischen Schriften s. bei Schulz, der Brief an die Hebräer S. 138 ff. Credner Einl. S. 542 ff.

2) Für die folgenden Abschnitte muss ich bedauern, die Schrift von Schulze: der schriftstellerische Charakter des Petrus, Jakobus und Judas, die mir ohne Zweifel manche Ergänzung und Berichtigung gewährt hätte, nicht zur Hand gehabt zu haben.

δελεάζειν 2 Ptr.
δίψυχος
δοκίμιον 1 Ptr.
δόσις Phil.
δώρημα Röm.
ἐοικέναι (*εἶξα* Gal.)
εἰρηνικός Ebr.
ἕλκειν AG.
ἐμπορεύεσθαι 2 Ptr.
ἔμφυτος
ἐνάλιος
ἐντυγχάνειν ὑπέρ Röm.
ἐξέλκεσθαι
ἐπιβλέπειν L.
ἐπιλησμονή
ἐπιστήμων
ἐπιτήδειος
ἐπιτυγχάνειν Röm. Ebr.
ἑρπετόν Röm. AG.
ἐσθής L. AG.
ἔσοπτρον 1 Kor.
ἐν ἐσχάταις ἡμέραις 2 Tim. (vgl. Ebr. Ptr. Jud.)
εὐθυμεῖν AG.
εὐθύνειν
εὐπειθής
εὐπρέπεια
εὐχή AG.
ἐφήμερος
στέφανος ζωῆς Apok.
ἡλίκος Kol.
θανατηφόρος
θρησκεία AG. Kol.
θρῆσκος

ἰός Röm. *
ἵππος Apok.
κακοπάθεια
κακοπαθεῖν 2 Tim.
καταδυναστεύειν AG.
κατακαυχᾶσθαι
καταλαλεῖν 1 Ptr.
κατέρχεσθαι L. AG.
κατήφεια
κατιοῦσθαι
καύσων Mt. L.
κενῶς
κλύδων L.
κριτήριον 1 Kor.
κτίσμα 1 Tim. Apok. (*κτ. θεοῦ* nur hier u. 1 Tim.)
λείπειν Tit. L.
μακαρίζειν L.
μαραίνεσθαι
μεγαλαυχεῖν (oder *μεγάλα αὐχεῖν*)
μετάγειν
μεταστρέφειν Gal. AG. *
νομοθέτης
οἴεσθαι Phil. Joh. c. 21.
οἰκτίρμων L.
ὁλόκληρος 1 Thess.
ὀλολύζειν
ὁμοιοπαθής AG.
ὁμοίωσις
ὀπή Ebr.
ὁρμή AG.
ὀρφανός Joh.

ὄφελος 1 Kor.
ὄψιμος
παραλλαγή
παραλογίζεσθαι Kol.
πένθος Apok.
περιπίπτειν L. AG.
πηδάλιον AG.
πικρός
ποίησις
ποιητής = Thäter Röm.
πολεμεῖν Apok.
πολύσπλαγχνος (oder *πολυεύσπλ.*)
πορεία L.
πραΰτης 1 Ptr. (nach Lachm. auch Andere)
προσωποληπτεῖν
πρώϊμος
πταίειν Röm. 2 Ptr.
ῥιπίζειν
ῥυπαρία
ῥυπαρός Apok.
σαβαώθ Röm. *
σάρκες Apok. (Sing. *σάρξ* fehlt hier)
σήπειν
σητόβρωτος
σπαταλᾶν 1 Tim.
σπιλοῦν Jud.
σφαγή AG. * Röm. *
ταλαιπωρεῖν
ταλαιπωρία Röm. *
ταπείνωσις L. Phil.
ταχύς adjektivisch gebraucht

τελεῖν τὸν νόμον Röm.
τελείως
τροπή
τροχός
τρυφᾶν
ὑποδέχεσθαι L. AG.
φθονεῖν 1 Kor.
φιλία
φλογίζειν
φρίσσειν
χαλιναγωγεῖν
χαλινός Apok.
χρυσοδακτύλιος
ψυχικός 1 Kor. Jud.

3) Der erste Brief des Petrus.

ἀγαθοποιός
ἀγαθοποιΐα
ἄγνοια AG. Eph.
ἀγνωσία 1 Kor.
ἀδελφότης
ἀδίκως
ἄδολος
ἀθέμιτος AG.
αἰσχροκερδῶς
ἀκρογωνιαῖος Eph.
ἀλλοτριοεπίσκοπος (Hap. Leg.)
ἀμαράντινος
ἀμάραντος
ἀναγεννᾶν
ἀναγκαστῶς
ἀναζώννυσθαι
ἀνάχυσις
ἀνεκλάλητος
ἄνευ Mt.
ἀνθρωπίνη κτίσις
ἀντιλοιδορεῖν
ἀντίτυπος Ebr.
ἀπειλεῖν AG.
ἀπογίνεσθαι
ἀπόθεσις 2 Ptr.
ἀπονέμειν
ἀπροσωπολήπτως (Hap. Leg.)
ἀρετή 2 Ptr. Phil. (Plur. *ἀρεταί* nur hier)
ἀρκετός Mt.
ἀρτιγέννητος
ἀρχιποίμην
ἄσπιλος 1 Tim. Jak. 2 Ptr.
ἀσωτία Eph. Tit.
βιοῦν
βρέφος L. AG. 2 Tim.
γάλα 1 Kor. Ebr.
γεύεσθαι = innerlich erfahren Ebr.
γυναικεῖος
δοκίμιον Jak.
δόξαι st. *—α*
ἐγκομβοῦσθαι
ἐκκλίνειν Röm.
ἑκουσίως Ebr.
ἐκτενής AG.
ἐκτενῶς AG.
ἐμπλοκή
ἔνδυσις
ἔννοια Ebr.
ἔντιμος L. Phil.
ἐξαγγέλλειν
ἐπερώτημα
ἐπηρεάζειν L. Mt.?
ἐπικάλυμμα
ἐπίλοιπος
ἐπιμαρτυρεῖν
ἐπιῤῥίπτειν L.
ἐπισκοπεῖν Ebr.
ἐπισκοπή L. AG. 1 Tim.
ἐποπτεύειν
ἑτοίμως ἔχειν 2 Kor. AG.
εὐπρόσδεκτος 2 Kor. Röm. c. 15.
εὑρίσκεται εἰς Röm.
εὔσπλαγχνος Eph.
ἡσύχιος 1 Tim.
ἱεράτευμα
ἴχνος Röm. 2 Kor.
καθό Röm. 2 Kor.
κακοποιός (öfters) Joh.
κακοῦν AG.
καταλαλεῖν Jak.
καταλαλιά 2 Kor.
κλέος
κραταιός
κτιστής
κῶμος Röm. Gal.
λογικός Röm.
λοιδορία 1 Tim.

λυτροῦν L. Tit.
ματαιότης Röm. Eph.
μόλις Röm. AG.
νήφειν 1 Thess. 2 Tim.
ὁμόφρων
ὁπλίζεσθαι
παρεπίδημος Ebr.
παροικία AG.
πάροικος AG. Eph.
πατροπαράδοτος
περιέχειν L. AG.
περίθεσις
ποίμνιον L. AG.
πότος
πραΰς Mt.
πραΰτης? Jak. (nach Lachm. öfters)
πρόγνωσις AG.
προθύμως
προμαρτύρεσθαι
προσάγειν L. AG.
πρόσκομμα Röm. 1 Kor.
πτόησις
πύρωσις Apok.
ῥαντισμός Ebr.
ῥύπος
σθενοῦν
σπορά
στερεός 2 Tim. Ebr.[1]
συμπρεσβύτερος
συνεκλεκτός
συνοικεῖν
συσχηματίζεσθαι Röm.
ταπεινοφροσύνη paulin. Briefe, AG.
ταπεινόφρων (al. φιλόφρων)
ὑπερέχειν Röm. Phil.
ὑπογραμμός
ὑπολιμπάνειν
ὑποφέρειν 1 Kor. 2 Tim.
φθαρτός Röm. 1 Kor.
φιλάδελφος
φιλόξενος 1 Tim. Tit.
χορηγεῖν 2 Kor.
χριστιανός AG.
ὠρύεσθαι.

4) Der zweite Brief des Petrus.

ἄθεσμος
ἀκατάπαυστος
ἅλωσις
ἀμαθής
ἀμώμητος Phil.?
ἄνυδρος Jud. Mt. L.
ἀργεῖν (auch ἀργός fehlt 1 Ptr.)
ἀρετή Phil. 1 Ptr.
ἀσεβεῖν Jud.
ἄσπιλος 1 Tim. Jak. 1 Ptr.
ἀστήρικτος
αὐθάδης Tit.
αὐχμηρός
ἄφωνος 1 Kor. AG.*
βλάσφημος AG. 1 Tim.
βλέμμα
βραδύνειν 1 Tim.
βραδυτής
γυμνάζειν 1 Tim. Ebr.
δελεάζειν Jak.
δεσπότης von Christus Jud.
διαυγάζειν
δόξαι = Engel Jud.
δυσνόητος
δωρεῖσθαι Mr.
ἐγκατοικεῖν
ἐγκράτεια AG. Gal.
εἰλικρινής Phil.
εἴσοδος AG. 2 Thess.
ἑκάστοτε
ἔκπαλαι
ἔλεγξις
ἐμπαιγμονή
ἐμπαίκτης Jud.
ἐμπλέκειν 2 Tim.
ἐμπορεύεσθαι Jak.
ἐντρυφᾶν
ἐξακολουθεῖν
ἐξέραμα
ἐπάγγελμα
ἐπάγειν AG.
ἐπίλυσις

1) Στερεὸς τῇ πίστει nur hier, dagegen Kol. 2, 5 στερέωμα τῆς πίστεως, AG. 16, 5 στερεοῦσθαι τῇ πίστει.

ἐπόπτης
εὐσέβεια AG. Pastoralbr.
εὐσεβής AG.
ζόφος Jud. Ebr.?
ἡττᾶσθαι 2 Kor.
θεῖος AG.
ἰσότιμος
κατακλύζειν
καταπονεῖν AG.
καταστροφή? 2 Tim.
καταφθείρειν 2 Tim.
καυσοῦσθαι
κῆρυξ 1 u. 2 Tim.
κολάζειν
ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως Mr.
κύλισμα (-μός)
κυριότης Jud. Eph. Kol.
λαῖλαψ Mr. L.
λήθη
μεγαλειότης L. AG.
μεγαλοπρεπής
μίασμα und -μός
μνήμη
μῦθος Pastoralbr.
μυωπάζειν
μῶμος
νυστάζειν Mt.
ὀλίγως
ὀμίχλη
παρανομία
παραφρονία
παρεισάγειν
παρεισφέρειν
παροιμία Joh.
πλαστός
πλουσίως Kor. 1 Tim. Tit.
προφητικός Röm. c. 16.
πταίειν Röm. Jak.
ῥοιζηδόν
σειρά (-ός)
σκήνωμα AG.
σοφίζειν 2 Tim.
σπεύδειν L. AG.
σπίλος Eph.
στηριγμός
στρεβλοῦν
συναπάγεσθαι Röm. Gal.
συνευωχεῖσθαι Jud.
ταρταροῦν
ταχινός
τεφροῦν
τήκεσθαι
τοιόσδε
τολμητής
τρέμειν Mr. L.
τρυφή L.
ὑπέρογκος Jud.
ὑποζύγιον Mt.
ὑπόμνησις 2 Tim.
ὗς
φθέγγεσθαι AG.
φυσικός Röm.
φωσφόρος
ψευδοδιδάσκαλος.

5) Der Brief des Judas.

ἅγιοι = Engel Thess.
ἄγριος Mt. Mr.
ἀΐδιος Röm.
ἀντιλογία Ebr.
ἄνυδρος 2 Ptr. Mt. L.
ἀποδιορίζειν
ἀρχάγγελος 1 Thess.
ἀσεβεῖν 2 Ptr.
γογγυστής
δεῖγμα
δεσπότης von Christus 2 Ptr.
δόξαι = Engel 2 Ptr.
ἐκπορνεύειν
ἐκριζοῦν Mt. L.
ἐμπαίκτης 2 Ptr.
ἐνυπνιάζεσθαι
ἐξελέγχειν?
ἐπαγωνίζεσθαι
ἐπαφρίζειν
ἐπιφέρειν Röm. Phil.? AG.?
ζόφος 2 Ptr. Ebr.?
κυριότης 2 Ptr. Eph. Kol.
μεγαλωσύνη Ebr.
μεμψίμοιρος
οἰκητήριον 2 Kor.
παρεισδύειν
πλανήτης
πρόσωπα θαυμάζειν
σπιλάς
σπιλοῦν Jak.
συνευωχεῖσθαι 2 Ptr.
ὑπέρογκος 2 Ptr.

ὑπέχειν	*φυσικῶς*	*ὠφέλεια* Röm.
φθινοπωρινός	*ψυχικός* 1 Kor. Jak.	

Aus der vorstebenden Uebersicht wird sich nun zunächst dieses ergeben, inwiefern überhaupt eine Vergleichung des eigenthümlichen Wörtervorraths einer Schrift für die Entscheidung über ihren Ursprung ein Moment hat. Einzelne Berührungspunkte, auch in dem scheinbar Eigenthümlichen und Individuellen, finden sich zwischen jeden zwei neutestamentlichen Schriften von einigem Umfang, und müssen sich finden, da diese Schriften doch alle demselben Sprachgebiet angehören. Nicht blos Lukas, sondern auch Matthäus und Markus, nicht blos der Hebräerbrief, sondern auch die Apokalypse treffen in Ausdrücken und Wendungen, mit denen sie sonst im N. T. allein stehen, mit Paulus zusammen; dasselbe wird sich bei Vergleichung des Lukas mit der Apokalypse, des Johannes mit Petrus, und welche am Weitesten von einander abstehende Schriften man sonst wählen mag, herausstellen. Aus vereinzeltem Zusammentreffen der Art lässt sich daher allerdings nichts schliessen. Darum aber dieses Kriterium überhaupt verwerfen, hiesse offenbar zu weit geben. So viel zeigt doch schon ein flüchtiger Blick auf unsere Tabelle, dass sich in der Benützung des griechisch-hellenistischen Sprachschatzes durch die einzelnen neutestamentlichen Schriftsteller gewisse durchgreifende Unterschiede hervorthun, dass Paulus im Ganzen genommen einen andern Wortvorrath bat, als Johannes, Lukas einen andern, als Markus, und wenn diese bestimmteren Unterschiede anderwärts wieder in unmerklicheren Uebergängen zu verfliessen scheinen, so wird uns auch diess nicht abhalten dürfen, hier, wie sonst, zunächst die Grundtypen aufzusuchen, und an diese sodann das Uebrige anzureihen. Nur wird bei dieser Untersuchung, wie diess auch von den besten Kritikern thatsächlich anerkannt ist, nicht blos die Zahl der von jedem Schriftsteller gebrauchten eigenthümlichen Ausdrücke entscheiden dürfen. Auch hier müssen die Beweise nicht nur gezählt, sondern gewogen werden. Eine Menge Wörter sind von der Art, dass ihr Vorkommen oder Fehlen für einen eigenthümlichen Sprachgebrauch gar

nichts beweisen kann, Ausdrücke, die der Gegenstand mit Nothwendigkeit an die Hand gab, bei deren Wahl daher dem individuellen Geschmack des Schriftstellers nichts zu thun übrig blieb. Hieraus sind manche lexikalische Eigenheiten der Evangelien, der Apostelgeschichte, der Apokalypse, der neutestamentlichen Briefe zu erklären. Ganze Reihen solcher Wörter haben weniger Gewicht, als ein einziger von den Lieblingsausdrücken, die einem Schriftsteller zur stehenden Bezeichnung für einen ihm eigenthümlichen Begriff dienen, als Eines von den dogmatischen Kunstwörtern, Eine stehende Wendung oder Phrase, Ein Ausdruck, den der Schriftsteller aus mehreren gleichbedeutenden und vielleicht üblicheren zu ausschliesslichem Gebrauche herauswählt. Weiter darf aber auch die Vergleichung nie bei einzelnen Wörtern stehen bleiben, sie muss vielmehr ganze Wörterfamilien, die ganze Art der Wortbildung, die Vorliebe eines Schriftstellers für gewisse Formen, das Zurücktreten anderer in ihren Bereich ziehen. Bei Beachtung dieser Regel heben sich manche anscheinende Differenzen, bekommen anderntheils oft Erscheinungen, die für sich von keinem Belang wären, durch ihr Zusammentreffen mit andern gleichartigen ein bedeutendes Gewicht. Beispielshalber mag auf das sprachliche Verhältniss der Pastoralbriefe zu einander, des dritten Evangeliums zur Apostelgeschichte verwiesen werden. Als ein wichtiger Punkt kommt endlich auch noch der verschiedene Charakter der einzelnen Schriftsteller in Betracht. Wo es sich um eine Schrift handelt, deren Verfasser überhaupt einen bedeutenden Vorrath von Wörtern und viele Abwechslung in ihrem Gebrauch an den Tag legt, kann auch eine grössere Anzahl eigenthümlicher Ausdrücke nicht befremden, wogegen ebendieselbe bedenklich wird, wenn sich die Sprache des Verfassers sonst auf einem enger begrenzten Felde zu bewegen pflegt: dass die Apostelgeschichte verhältnissmässig viele Wörter hat, die im Evangelium fehlen, und umgekehrt, dass ein ähnliches Verhältniss unter mehreren der ächtesten paulinischen Briefe stattfindet, ist ganz in der Ordnung; wenn aber eine angeblich Johanneïsche Schrift, wie die Apokalypse, einen ganz eigenthümlichen Wörterschatz darbietet, so muss diess auch abge-

sehen von der näheren Beschaffenheit dieses Eigenthümlichen schon desshalb Verdacht erregen, weil die übrigen Johanneïschen Schriften wenig Reichthum und Mannigfaltigkeit des Ausdrucks besitzen.

Um nun von hier aus auch auf die einzelnen Schriften des N. T. einen Blick zu werfen, so erhellt für's Erste von den synoptischen Evangelien schon aus der obigen Uebersicht (ungleich deutlicher freilich aus der Vergleichung der parallelen Abschnitte selbst), dass eine Aehnlichkeit zwischen ihnen stattfindet, die sich nur aus der Annahme einer schriftstellerischen Benützung des einen Evangeliums (oder seiner ursprünglichen Quelle) durch den Verfasser des andern erklären lässt. Wenn mehrere Schriftsteller nicht nur dasselbe erzählen, sondern auch mit denselben Worten, so ist es nicht denkbar, dass sie unabhängig von einander geschrieben haben. Gehen wir sodann diesem Zusammenhang genauer nach, so stellt sich unter den genannten Schriften auch in der Beziehung, die wir hier allein in Betracht ziehen können, ein ähnliches Verhältniss heraus, wie sich, diess auch aus der Betrachtung ihres Inhalts, trotz der neustens wiederaufgelebten Vorliebe für Markus, ergeben dürfte: am Meisten Eigenthümliches hat Lukas, am Wenigsten Markus, hinsichtlich des Gemeinsamen aber scheint die grösste Ursprünglichkeit auf Seiten des Matthäus, die geringste auf Seiten des Markus zu liegen, so jedoch, dass einzelne Ausnahmen immer wieder etwas Schwankendes in dieses Verhältniss bringen. Das Eigenthümliche betreffend bestätigt diess ein Blick auf die obige Tabelle; hinsichtlich des Gemeinsamen ist freilich oft schwer zu entscheiden, wem ein Ausdruck ursprünglich angehöre; wenn sich ein Wort bei allen gleich häufig, oder bei allen gleich selten findet, oder doch bei dem Einen nicht in derselben Erzählung, wie bei dem Andern, fehlt es hiefür an einem Kennzeichen. Dagegen kommt aber doch auch nicht allzuselten der Fall vor, dass der eine Evangelist einen Ausdruck nur in solchen Erzählungen gebraucht, in denen ihn der andere gleichfalls hat, während sich umgekehrt dieser desselben auch noch an weiteren Stellen bedient, für die der Erste keine Parallele darbietet. In diesem Fall ist es wahrscheinlich, dass der Ausdruck dem eigen-

thümlichen Sprachvorrath des Zweiten angehöre, und sollten sich solche Fälle mehrfach in der Art wiederholen, dass Einem und demselben in allen oder den meisten die grössere Ursprünglichkeit des Ausdrucks zufiele, so würden wir zu der Vermuthung berechtigt sein, dass er die Quelle gewesen sei, aus der der Andere geschöpft habe. Dass sich nun auf diesem Wege das obige Resultat ergebe, mögen einige Beispiele darthun, denen sich zwar ohne Zweifel noch manche beifügen liessen; doch habe ich für dieselben alle oben unter Nr. I, 5 enthaltenen Wörter und noch viele andere verglichen, so dass der Grund für den Beweis wohl breit genug gelegt ist. — Um mit dem Verhältniss des Markus zu Matthäus zu beginnen, so hat dieser die Präsumtion der grösseren Ursprünglichkeit in den nachstehenden Fällen für sich: *ἀναχωρεῖν* findet sich bei Mr. nur c. 3, 7, Mt. 12, 15 entsprechend; Mt. hat aber das Wort ausserdem noch neunmal. *Ἀποδημεῖν* hat Mr. nur c. 12, 1, Mt. ausser der fast wörtlich gleichen Parallelstelle (c. 21, 33) noch zweimal; *ἀγγαρεύειν* Mt. ausser c. 27, 32 (Mr. 15, 21) auch c. 5, 41; *ἀποδιδόναι* ausser c. 22, 21 (Mr. 12, 17) noch 17mal; *ἀσθενής* (Mr. 14, 38. Mt. 26, 41) noch dreimal; *γέεννα* Mr. zwar dreimal, aber nur in derselben Stelle c. 9, 43—47, Mt. in der Parallelstelle c. 18, 9 gleichfalls, und ausserdem noch sechsmal; ebenso *δαιμονιζόμενος* Mr. c. 1, 32. 5, 15—18 zusammen viermal, Mt. nicht blos in den Parallelstellen c. 8, 16. 8, 28. 33, sondern auch noch an vier andern; *δῶρον* Mr. c. 7, 11 (Mt. 15, 5) Mt. noch 7mal; *εἰς τί* Mt. neben c. 26, 8 (Mt. 14, 4) auch noch c. 14, 31; *ἐκλεκτός* ausser den Parallelstellen zweimal; *ἔθνος* 7mal; *ἐγγίζειν* dreimal; *ἐκτείνειν τὴν χεῖρα* dreimal; *ἐλεεῖν* Mr. ausser dem gemeinsamen doppelten *ἐλέησον* (Mr. 10, 47 f. Mt. 20, 30 f.) nur noch Einmal, Mt. sechsmal; *ἐμπαίζειν* Mr. nur in der Leidensverkündigung c. 10, 34 (Mt. 20, 19) und der Leidensgeschichte (c. 15, 20. 31. Mt. 27, 31. 41) Mt. auch c. 27, 29 und freier behandelt c. 2, 16; *ἕνεκεν* Mr. nur 4mal mit Mt., dieser noch weiter 3mal; *ἔξεστι* Mr. und Mt. 6mal, Mt. allein noch 3mal; *ἐργάζεσθαι* Mr. nur c. 14, 6 Mt. neben der Parallelstelle c. 26, 10 noch dreimal; *ἔργον καλὸν* Mr. gleichfalls nur an dem ebengenannten Orte, Mt. auch c. 5, 16; *ἕως*, bei Mt.

sehr häufig, hat Mr. an 12 Stellen mit diesem gemeinschaftlich, sonst nur noch c. 6, 23 und c. 14, 54; εἰσέρχεσθαι εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τὴν ζωὴν, bei Mt. häufig, hat Mr. nur an 2 Stellen mit ihm, und sonst noch Einmal mit Lukas; ζύμη Mr. nur c. 8, 15 (Mt. 16, 6. 11 f.), Mt. auch c. 13, 33; θερισμὸς Mr. c. 4, 29 (vgl. Mt. 13, 30. 39), Mt. auch c. 9, 37 f.; θέλημα Mr. nur c. 3, 35 (Mt. 12, 50), Mt. noch 5mal; θησαυρὸς Mt. ausser c. 19, 21 (Mr. 10, 21) noch achtmal; ἴδιος Mr. ausser dem beiden gemeinsamen κατ' ἰδίαν nur Einmal, Mt. viermal; ebenso κακῶς Mr. nie ausser dem gemeinschaftlichen vierfachen κακῶς ἔχοντες, Mt. dreimal; καθέδρα Mt. ausser den gemeinschaftlichen καθέδραι τῶν πωλούντων bei der Tempelreinigung auch c. 23, 2; καλεῖν Mr. ausser drei Stellen, die genau mit Mt. zusammentreffen nur in einer ebendadurch verdächtigen Lachmann'schen Lesart c. 3, 31, Mt. noch 22mal; καταλύειν Mt. neben drei gemeinsamen Stellen noch zweimal c. 5, 17; κῆνσος neben Einer gemeinsamen noch einmal; κληρονομεῖν ebenso noch zweimal; κερδαίνειν 5mal; κόσμος Mr. zweimal, Mt. ausser diesen beiden Stellen noch 7mal; κράσπεδον (τοῦ ἱματίου) Mr. nur Einmal mit Mt., dieser noch an zwei Orten; ebenso κοιλία; κυλλὸς Mt. ausser c. 18, 8. Mr. 9, 43 noch c. 15, 30 f.; λυπεῖν derselbe ausser zwei Parallelstellen noch 4mal; μανθάνειν ausser c. 24, 32 (Mr. 13, 28) noch 2mal; μαστιγοῦν ausser Einer Parallelstelle noch 2mal; μισθὸς noch 9mal; ναὶ noch 7mal; νυμφίος Mt. an zwei Stellen sechsmal, Mr. nur an einer derselben dreimal; ὅμοιος Mr. nur Einmal, Mt. ausserdem noch 8mal, ebenso ὁμοιοῦν Mr. nur in einer möglicherweise von Lukas entlehnten Rede c. 4, 30, Mt. 8mal; ὅπως, bei Mt. 18mal, Mr. wahrscheinlich nur c. 3, 6 (Mt. 12, 14); ὄψομαι Mr. nur in drei mit Mt. wörtlich zusammentreffenden Stellen, dieser noch in vier andern (ὤφθην, dem Lukas geläufig, findet sich bei Mr. nur in der Einen Stelle, wo es auch Mt. hat); ὀρύττειν haben an Einer Stelle beide, an der zweiten, wo es allein noch vorkommt, nur Mt.; ὄχλοι im Plur., bei Mt. äusserst häufig, hat Mr. nur c. 10, 1 (Mt. 19, 2); die Formel: ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν, bei Mt. 3mal, nur c. 4, 9 — in den zwei andern Stellen sagt er: εἴ τις ἔχει ὦτα; ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ein Lieblingsausdruck des Mt.

(12—14mal bei ihm), findet sich bei Mr. nur c. 11, 25 f., und dass hiebei eine Erinnerung an Mt. 6, 14 f. vgl. mit V. 9 zu Grunde liege, wird um so wahrscheinlicher, da auch der parallele Ausdruck ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος dem Mt., der ihn öfters hat, gleichfalls ausschliesslich eigen ist. Weiter, πεινᾷν, bei Mt. 9mal, hat Mr. nur zweimal, mit jenem; ebenso τὰ πετεινὰ, bei Mt. 4mal; πονηρός, bei Mt. 24mal, hat Mr. nur c. 7, 22 f., wohl durch das πονηρὸς in der Parallelstelle, Mt. 15, 19, veranlasst; ποτίζειν derselbe nur zweimal, mit Mt. zusammentreffend, dieser c. 25, 25—43 noch dreimal; πρὶν Mr. nur c. 14, 30. 72 mit Mt., dieser auch c. 1, 18; πρόβατον Mr. nur c. 6, 34 (Mt. 9, 36), Mt. 10mal. Προςκυνεῖν hat Mr. zwar gerade an solchen Stellen, wo es weder Mt. noch L. haben, da er es aber nur zweimal hat, Mt. 13mal, so wird es jedenfalls zu der eigenthümlichen Ausdrucksweise des Letztern gerechnet werden müssen; προςτάττειν findet sich bei Mt. ausser der Einen mit Mr. gemeinsamen Stelle, noch ein- oder zweimal; προςφέρειν bei Mr. nur an zwei Stellen, mit Mt. und L. gemeinschaftlich, ausserdem bei Mt. noch 13mal; εἰς πρόσωπον βλέπειν haben beide in derselben Rede, sonst aber hat Mr. πρόσωπον nur zweimal mit Mt., dieser noch 7 weitere Male; προφητεύειν Mr. zweimal, προφήτης 5mal, Mt. jenes vier-, dieses 36mal, darunter die Stellen des Mr. alle bis auf c. 6, 15, wo sich dieser an Luc. 9, 8 anschliesst; σκανδαλίζεσθαι Mr. zwar 8mal, aber Mt. nicht nur an allen diesen Stellen gleichfalls, sondern ausserdem noch 6mal, und zum Beweis seines Anrechts an diesen Ausdruck σκάνδαλον, das bei Mr. ganz fehlt, 5mal; σοφία Mt. ausser der Einen Parallelstelle noch 2mal; derselbe συμβούλιον ausser den zwei Parallelstellen noch dreimal; ebenso τελώνης Mr. nur c. 2, 15 f. (Mt. 9, 10 f.) Mt. (seinem frühern Beruf zu Ehren, würde die ältere Apologetik sagen) noch 5mal; υἱὸς Δαυίδ, ein Lieblingsausdruck des Mt., steht bei Mr. nur an zwei Stellen, die er mit diesem gemein hat; ὑποκριτής, bei Mt. gleichfalls sehr beliebt, nur an Einer; φυτεύειν, bei Mr. Einmal mit Mt., hat dieser noch Einmal allein; ebenso χωρὶς noch zweimal; von ψευδοπροφήταις redet Mr. nur c. 13, 22 (Mt. 24, 24), Mt. noch c. 7, 15. 24, 11. — Diesem für die Ursprünglichkeit des Mt. so günstigen Resul-

tate stehen nur sehr wenige Fälle gegenüber, die für das Gegentheil sprechen könnten. So findet sich *διαλογίζεσθαι* bei Mr. ausser den gemeinsamen Stellen, in denen es Mt. allein hat, noch 4mal; *ἀνιστάναι* 16mal; *δέρειν* Einmal; *διωγμὸς* Einmal; *δυνατὸς* (*πάντα δυνατὰ*) Einmal; *εἰςπορεύεσθαι* (das aher bei Mt. unsicher ist) 7mal; *ἐκπορεύεσθαι* (wenn nämlich Mt. c. 17. V. 22 weggelassen wird) 4mal; *θεωρεῖν* 5mal; *κλίνη* zweimal; *κοπάζειν* Einmal; *μακρόθεν* zweimal; *μέλει* Einmal; *ξηραίνειν* viermal (hesonders in *ἐξηραμμένος*, das Mt. nicht hat); *παραπορεύεσθαι* Ein- oder nach anderer Lesart dreimal; *περισσῶς* Einmal; *σινδὼν* zweimal, *στάχυς* zweimal, *στρώννυμι* Einmal; *τολμᾷν* Einmal. Andere Ausdrücke jedoch, bei denen dasselbe Verhältniss stattzufinden scheinen könnte, gehören nicht hieher. *Πνεῦμα ἀκάθαρτον* z. B. ist freilich ein Lieblingswort des Mr.; aber von den zwei Stellen, in denen es Mt. allein hat, fehlt die eine bei jenem. Aehnlich verhält es sich mit *ἐμβλέπειν*, *ἐπερωτᾷν*, *ὅ ἐστι* und *ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον*, *ἄῤῥωστος*, *παράδοσις*, *πρωῒ*, *τοιοῦτος*. Anderwärts hat Mr. ein Wort nur darum öfter, weil er es nach seiner Weise in derselben Stelle, in der es Mt. nur einmal gehraucht, wiederholt anwendet. Vgl. *κλάσμα*, *κοράσιον*, *πῶλος*. Aber auch die zuerst angeführten Wörter können gegen die grössere Ursprünglichkeit des Matthäus nichts beweisen; denn nicht nur steht ihre Zahl zu derjenigen der für Mt. angeführten in gar keinem Verhältniss, sondern es finden sich auch, was sehr bemerkenswerth ist, fast gar keine solchen Ausdrücke darunter, die durch gehäufte Wiederholung als Lieblingswörter des Schriftstellers bezeichnet würden, wie bei Mt. *ἀναχωρεῖν*, *ἀποδιδόναι*, *γέεννα*, *εἰςέρχεσθαι εἰς τὴν ζωὴν*, *θησαυρὸς*, *καλεῖν*, *κόσμος*, *μισθὸς*, *ναὶ*, *ὅμοιος* und *ὁμοιοῦν*, *ὅπως*, *ὄχλοι*, *ὁ πατὴρ ὁ ἐν ταῖς οὐρανοῖς* (*ὁ οὐράνιος*), *πονηρὸς*, *πρόβατον*, *προφήτης*, *προςφέρειν*, *πρόςωπον*, *υἱὸς Δαυῒδ*. Und aus diesem Grunde können sie auch nicht als Instanz gegen den allgemeinen Kanon, den wir hier anwenden, gebraucht werden. Dass ein nicht ganz unselbständiger Nachahmer in seinem Original einzelne Ausdrücke findet, die ihm sonst schon geläufig sind, und die er daher auch da anwendet, wo sie im Original fehlen, kann nicht hefremden; wenn aber dieses Verhältniss

nicht blos in einzelnen Fällen stattfinden, wenn es sich auf den ganz überwiegenden Theil der sprachlichen Berührungspunkte erstrecken, wenn eine lange Reihe von Lieblingsausdrücken eines Schriftstellers aus wenigen zerstreuten Aeusserungen eines andern entlehnt sein soll, dann heisst diess doch wohl den natürlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung umkehren, und den gewaltsam zum Frühern stempeln, der aller Orten seine Abhängigkeit zur Schau trägt.

Ein ähnliches Verhältniss stellt sich heraus, wenn wir den Wörtervorrath des Markus mit dem des Lukas vergleichen, wobei wir aber natürlich nur solche Ausdrücke in Betracht ziehen können, bei denen keine Abhängigkeit des Ersteren von Matthäus anzunehmen ist. Die Beispiele müssen desshalb, und weil sich Mr. überhaupt mit Mt. öfter berührt, als mit Lukas, etwas sparsamer ausfallen. — Ἀγνοεῖν haben Mr. 9, 32 und L. 9, 45 jeder nur Einmal, in dem gleichen Zusammenhang; aber durch AG. 13, 27. 17, 23 vgl. c. 3, 17. 17, 30 wird es dem Sprachgebrauch des L. vindicirt. Ἀποδοκιμάζειν, Einmal gemeinschaftlich, hat L. noch ein zweites Mal; ἀργύριον (Mr. 14, 11. L. 22, 5) im Ev. noch drei-, AG. fünfmal; ἀρχισυνάγωγος Mr. zwar viermal, aber nur in Einer Erzählung, in der es L. auch gebraucht, dieser noch im Ev. Ein-, AG. dreimal; ἀσπασμὸς ausser Einer den drei Synoptikern gemeinsamen Stelle L. noch viermal; βαστάζειν (Mr. 14, 13. L. 22, 10) noch 4mal; βάτος Mr. 12, 26 (L. 20, 37 — Mt. umgeht das Wort) hat L. Ev. und AG. noch dreimal; βίος (Mr. 12, 44. L. 21, 4) noch viermal. Βουλευτὴς haben beide nur an Einer Stelle für den ἄνθρωπος πλούσιος des Mt., aber die verwandten Wörter, βουλὴ, βουλεύεσθαι, hat L. voraus; δέχεσθαι, bei Mr. nur in 3 Stellen, die mit L., nur theilweise auch mit Mt. zusammentreffen, ist dem L. sehr geläufig; ebenso προςδέχεσθαι; ebenso διέρχεσθαι, das Mr. nur zweimal, mit L. gemeinschaftlich, hat, δοξάζειν τὸν θεὸν (Mr. 2, 12. L. 5, 26 — an Mt. 9, 8 schliesst sich Mr. hier weniger an), εἰρήνη (Mr. 5, 34. L. 8, 48 — sonst Ev. L. noch 10mal, AG. 6mal). Θύειν (Mr. 14, 12. 22, 7) hat L. im Ev. noch 3mal, AG. 4mal; κατάλυμα hat zwar L. ausser einer mit Mr. gemeinsamen Stelle nur Einmal, aber καταλύειν in der Be-

deutung einkehren kennt er allein. Κενὸς (in der Phrase κενὸν ἐξαποστέλλειν oder ἀποστέλλειν) hat L., neben Einer gemeinschaftlichen Stelle, noch einmal, ebenso λεπτόν: οἰκοδεσπότης noch 3mal; παρατιθέναι = Speisen vorsetzen, hat Mr. zwar wiederholt, aber nur in den Speisungsgeschichten, vgl. L. 9, 16, wogegen es bei L. auch sonst nicht selten ist; περισσεύειν, Mr. 12, 44. L. 21, 4, hat L. noch dreimal; στάσις, Mr. 15, 7. L. 23, 19. 25, in der AG. noch 5mal; ὑπὲρ mit folgendem Genitiv, an 2 Stellen beiden gemein, erscheint in der AG. dem Lukas eigenthümlich. Auch hier sind nun allerdings gleichfalls einige entgegenstehende Data vorhanden: σινδὼν und στάχυς hat Mr. ausser den Parallelstellen noch zweimal, σπαράσσειν Einmal, Ναζαρηνὸς zweimal, κύκλῳ zweimal, καθεύδειν (wo aber die Parallelstellen auch bei Mt.) 6mal, περιβλέπεσθαι 5mal, ξηραίνειν 6mal, δαιμονίζεσθαι 3mal [1]), und wenn sich noch da und dort ähnliche Beispiele finden. Aber auch hier gilt dasselbe, wie bei Matthäus; es sind dieser Beispiele, die für die Priorität des Mr. angeführt werden können, unverhältnissmässig wenige, und nur selten kommt darunter ein Ausdruck, der als ein Lieblingswort des Schriftstellers betrachtet werden könnte. Dagegen würde das entgegengesetzte Verzeichniss noch bedeutend vermehrt werden, wenn wir auch solche Ausdrücke herbeiziehen wollten, die Mr. an Stellen hat, für welche die Parallelstellen an Mt. und L. vertheilt sind; Beispielshalber will ich nur auf das Wort λαὸς verweisen, welches bei L. und Mt. sehr häufig ist, bei Mr. dagegen nur an drei Stellen vorkommt, von denen zwei (c. 7, 6. 14, 2) an Mt. c. 15, 8. 26, 5 ihre Parallelen haben, die dritte (c. 11, 32) aus L. 20, 6. Mt. 21, 26 zusammengesetzt ist.

Weniger entscheidende Merkmale giebt das lexikalische Verhältniss des Matthäus und Lukas an die Hand. Von den Wörtern, die hier verglichen werden konnten, hat **Matthäus** die Formel ἀμὴν λέγω ὑμῖν (die jedoch bei L. auch 3mal vorkommt, wo Mt. keine Parallele bietet) ausser den Stellen, die

1) Aber nur Einmal δαιμονισθεὶς, da, wo es L. auch hat, sonst immer mit Mt., bei dem dieses Wort am Häufigsten vorkommt, δαιμονιζόμενος. Dieser Fall beweist also eher gegen Mr.

beiden gemeinsam sind, 27mal, und dass sie seinem Sprachgebrauch ursprünglicher angehöre, als dem des L., wird auch daraus wahrscheinlich, dass der Letztere das *ἀμὴν* des Mt. und Mr. dreimal in ein sonst nie in dieser Verbindung vorkommendes *ἀληθῶς* verwandelt. Eine zweite dem Mt. geläufige Phrase: *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* steht bei L. nur c. 13, 28 (Mt. 8, 12), und von den beiden Hauptwörtern derselben, *βρυγμὸς* und *κλαυθμὸς*, findet sich jenes in den Schriften des Lukas sonst nie, dieses nur noch AG. 20, 37. Die Uebergangsformel *διὰ τοῦτο*, am Anfang der Sätze, bei Mt. 11mal, hat L. nur 3mal mit ihm gemeinschaftlich, denn in der einzigen Stelle, wo er *διὰ τοῦτο* sonst noch hat (Ev. 14, 20), steht es in anderer Bedeutung. Aehnlich verhält es sich mit dem Gebrauch von *ἐγερθεὶς* als ausmahlendem Beisatz bei einem Verbum der Bewegung; Mt. hat dasselbe acht- (oder c. 12, 42. 26, 46 mitgerechnet zehen-) mal, L. nur c. 8, 24 (11, 31) mit Mt.; in der einzigen Stelle, wo er es allein hat, c. 11, 8, ist es kein solcher müssiger Beisatz. *Ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος* und *ὁ πατὴρ ὁ ἐν οὐρανοῖς* fehlt bei L. gänzlich, aber an einem Orte, wo Mt. das Letztere hat (c. 7, 11), setzt L. 11, 13 das bei ihm nicht weiter vorkommende *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ*. *Υἱὸς Δαυὶδ* nennt L. den Messias nur an 2 Stellen; Mt. ausser diesen noch 6mal. Die tadelnde Anrede *ὀλιγόπιστοι*, bei Mt. 4mal, hat L. nur c. 12, 28 (Mt. 6, 30); *ὑποκριτής*, bei Mt. 15mal, ausser zwei Stellen, in denen er mit diesem zusammentrifft, nur c. 13, 15; *γεννήματα ἐχιδνῶν*, bei Mt. 3mal, nur c. 3, 7 (Mt. 3, 7); *σκάνδαλον*, bei Mt. 4mal, nur c. 17, 1, *σκανδαλίζεσθαι*, bei Mt. 14mal, nur c. 7, 23. 17, 2, beides an Stellen, wo es bei Mt. auch steht. Weiter hat Mt. die folgenden Wörter, die bei L. nur in gemeinschaftlichen Stellen vorkommen, ausser denselben: *ἀνάπαυσις* 1mal; *βασανίζειν* 2mal; *βόθυνος* 1mal; *γέεννα* 6mal; *δαιμονίζεσθαι* 6mal; *ἔνδυμα* 6mal; *ἕνεκεν* 6mal; *ζύμη* 2mal; *θανατοῦν* 2mal; *θερισμὸς* 3mal; *θησαυρὸς* 4mal; *καθεύδειν* 5mal; *κακῶς ἔχειν* (das L. c. 7, 2 allein hat) 3mal (*κακῶς* ausser dieser Verbindung allein); *κάλαμος* 4mal; *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* 1mal; *κατακρίνειν* 2mal; *κερδαίνειν* 5mal; *κλάδος* 2mal; *κράσπεδον* 2mal; *κρίσις* 6mal (wogegen *κριτής* bei L. häufiger

ist); *νυμφίος* 4mal; *ξηραίνειν* 2mal; *ποσάκις* 1mal; *πρόβατον* 8mal; *σαπρὸς* 3mal; *συλλέγειν* 6mal (aber an derselben Stelle); *φιλεῖν* 3mal; *χόρτος* 2mal; *φωτεινὸς* 1mal (denn die dreimalige Wiederholung L. 11, 34. 36 kann nur als einmaliger Gebrauch des Worts gerechnet werden). — Auf der andern Seite finden wir nun bei Lukas die folgenden Ausdrücke, die Mt. nur in solchen Stellen hat, in denen er mit ihm zusammentrifft, auch anderwärts: *ἀκριβῶς* 5mal (in der AG.); *ἀλείφειν* 2mal; *ἀλώπηξ* 1mal; *ἀναβλέπειν* Ev. 4mal, AG. 5mal; *ἀνάγειν* Ev. 3mal, AG. 17mal; *ἀναπίπτειν* 2mal; *ἀποδεκατοῦν* 1mal; *ἀποπνίγειν* 1mal; *ἄριστον* 2mal; *ἀσπασμὸς* 5mal (AG.); *αὐξάνειν* Ev. 2mal, AG. 4mal; *ἀφαιρεῖν* 3mal; *ἄχρι* Ev. 3mal, AG. 16mal; *γονεῖς* 5mal (doch trifft Mt. 10, 21 mit L. 21, 16 nicht genau zusammen); *δάκτυλος* 2mal; *δεῖπνον* 4mal; *δεῖσθαι* Ev. und AG. je 7mal; *δέρειν* Ev. 4mal, AG. 6mal; *διαθήκη* Ev. 1mal, AG. 2mal; *διαλογίζεσθαι* 3mal; *διαμερίζειν* 5mal; *διέρχεσθαι* Ev. 9mal, AG. 20mal; *δῶμα* Ev. 2mal, AG. 1mal; *εἰρήνη* Ev. 9mal, AG. 7mal; *ἐντρέπεσθαι* 3mal (AG.); *ἐπιδιδόναι* Ev. 4mal, AG. 2mal; *ἔτος*, bei Mt. nur c. 9, 20, Ev. noch 14mal, AG. 11mal (aber Mt. konnte a. a. O. in keinem Fall ein anderes Wort setzen); *ἡλικία* 2mal; *ἱερεὺς* Ev. 3mal, AG. 4mal; *Ἱερουσαλὴμ*, bei Mt. nur c. 23, 37 (wohl um des feierlichern Tons willen) äusserst häufig; *κατανοεῖν* Ev. 3mal, AG. 4mal; *καταφάγειν* 1mal; *καταφιλεῖν* Ev. 2mal, AG. 1mal; *κλαίειν* Ev. 10mal, AG. 2mal; *κλίνειν* 3mal; *κονιορτὸς* Ev. 1mal, AG. 2mal; *μακρόθεν* 3mal; *μακρὸς* 2mal; *μαρτυρεῖν* Ev. 1mal, AG. 12mal; *νομικὸς* 5mal; *οὐδείς ἐστιν ὃς* 2mal; *παριστάναι* transitiv gebraucht 5mal (AG.); *πειρασμὸς* Ev. 4mal, AG. 1mal; *περίλυπος* 1mal; *πετεινὰ* 2mal (AG.); *πήρα* 3mal (aber in ähnlichem Zusammenhang, wie Mt. 10, 10); *προςδοκᾶν* Ev. 3mal, AG. 5mal; *προςτιθέναι* Ev. 5mal, AG. 6mal; *προςφωνεῖν* Ev. 3mal, AG. 2mal; *πρωτοκαθεδρία* 1mal; *πρωτοκλισία* 2mal; *σαροῦν* 1mal; *ὃν τρόπον* 3mal (AG.); *ὑπὲρ* mit folgendem Genitiv Ev. 3mal, AG. 8mal; *ὑποδεικνύναι* Ev. und AG. je 2mal; *ὑψοῦν* Ev. 1mal (denn c. 14, 11 und 18, 14 ist derselbe Ausspruch) AG. 3mal. — Nichtsdestoweniger spricht die Vergleichung der angeführten Daten auch diessmal für die grössere Ursprünglichkeit des Matthäus. Lukas

hat überhaupt einen weit reicheren Wörtervorrath, als Mt., und so kann es nicht befremden, in ihm, auch in dem Fall, wenn die Darstellung des ersten Evangelisten die ältere ist, manches Wort, das jener gebraucht, gleichfalls als sein ursprüngliches Eigenthum anzutreffen. Weiter muss aber auch diess in Betracht kommen, dass Lukas, nach dem Eigenthümlichen seiner Darstellung in einzelnen Abschnitten (wie Ev. c. 1. 2. AG. c. 3. 4. c. 10, 1—11, 18. c. 13 f.) zu schliessen, sich nicht selten auch im Ausdruck von seinen Quellen abhängig gemacht hat; so konnte auch bei längerer Beschäftigung mit der Schrift des Mt. Einzelnes aus dieser in seinen Sprachgebrauch übergehen. Was die Hauptsache ist endlich, die Ausdrücke, die L. vor Mt. voraus hat, sind für unsere Frage nicht von demselben Gewicht, wie diejenigen, welche zum ursprünglichen Sprachschatz des Mt. zu gehören scheinen. Die letzteren sind grossentheils *termini technici*, Schlagwörter der evangelischen Predigt, an welche sich die Lehrsprüche naturgemäss heften, der *πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, der *υἱὸς Δαυῒδ*, der ihn verkündigt, die *ὑποκριταὶ*, die *γεννήματα ἐχιδνῶν*, die *ὀλιγόπιστοι*, die *σκάνδαλα*, gegen die er ankämpft, der *βρυγμὸς τῶν ὀδόντων*, der den Ungläubigen gedroht wird, oder charakteristische Wendungen, wie das häufige *διὰ τοῦτο*, das feierliche *ἀμὴν λέγω ὑμῖν*: wogegen bei den Wörtern, die Mt. von Lukas entlehnt haben könnte, sich keine solche Bedeutung und kein so enger Zusammenhang mit dem Inhalt der evangelischen Erzählung nachweisen lässt. Sind nun gerade Ausdrücke der erstern Art allen Spuren nach das ursprüngliche Eigenthum des ersten Evangelisten, so ist alle Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass auch die von jenen Ausdrücken getragene Darstellung bei ihm in ihrer grössten Ursprünglichkeit zu finden sei.

Mit dem Lukasevangelium wurde im Bisherigen die Apostelgeschichte als Werk desselben Verfassers zusammengenommen. Dass mit Recht, diess ergiebt sich, neben den übrigen entscheidenden Gründen, auch aus der Vergleichung ihres Wörterschatzes. Jede von beiden Schriften hat zwar eine beträchtliche Anzahl von Ausdrücken, die der andern abgehen: aber gegen die Identität des Verfassers kann diess schon darum

keinen Beweis abgeben, weil Mannigfaltigkeit und Abwechslung im Ausdruck mit zur schriftstellerischen Eigenthümlichkeit desselben gehört, und weil diese Abwechslung auch in der Verschiedenheit des Inhalts, und noch mehr in der Verschiedenheit der benützten Quellen ihren Erklärungsgrund findet [1]). Sodann steht der Abweichung im Gebrauch mancher Wörter eine lange Reihe von Ausdrücken und Wendungen gegenüber, welche für die Gleichartigkeit der Sprache in beiden Schriften um so stärkeren Beweis liefert, je mehr Charakteristisches und ganz Eigenthümliches sie enthält. Aber auch das Verzeichniss der abweichenden Ausdrücke darf man nur genauer ansehen, um in vielen derselben mehr Verwandtschaft als Verschiedenheit zu entdecken, Wörter, die Einer Familie angehören, oder nach demselben Typus gebildet sind. So hat z. B. allein die AG. *ἀκρίβεια* und *ἀκριβὴς*, aber beide Schriften haben *ἀκριβῶς*, nur die AG. *ἄγνωςος* und *γνώστης*, aber das Ev. *γνῶσις* und beide *γνωστὸς*, nur Ev. *στρατόπεδον*, aber AG. *στρατοπεδάρχης* u. s. w. Ebenso, wenn jeder Schrift eine Menge mit Präpositionen zusammengesetzter Wörter eigen ist, so ist doch die Vorliebe für solche Zusammensetzungen überhaupt, und besonders für gewisse Präpositionen, wie *ἀνὰ, ἀπὸ, διὰ, ἐπὶ, παρὰ, πρὸς* u. s. f. beiden gemeinsam; beide bedienen sich auch gerne doppelter Zusammensetzungen, wie *ἐξαποστέλλειν, συμπεριλαμβάνειν* u. dgl.; beide lieben die von Zeitwörtern abgeleiteten Adjektive, wie *ἀνέκλειπτος, ἀνένδεκτος, ἄφαντος, ἄγνωστος, ἀκατάκριτος, ἀμάρτυρος*, und die zusammengesetzten Substantive, wie *ἀλλογενὴς, ἀμπελουργὸς, ἀρχιτελώνης, σιτομέτριον, χρεωφειλέτης, ἀλλόφυλος, δωδεκάφυλον, δεσμοφύλαξ* u. s. w. Noch viele weitere Aehnlichkeiten liessen sich anführen; doch da über die Identität des Verfassers beider Schriften kein Streit ist, so mag das Obige genügen.

---

1) Um von dem Letztern einige Beispiele zu geben: *παῖς θεοῦ* = Knecht Gottes, hat L. im Ev. nur c. 1, AG. nur c. 3. 4, weil er in diesen beiden Abschnitten, auch nach sonstigen Anzeigen, ebraisirenden Quellen gefolgt ist; *Σίμων ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος*, und überhaupt den Namen Simon für Petrus in der AG. nur c. 10 f., hier aber viermal, *ἡ δεξιὰ τοῦ θεοῦ* nur in den Reden des Petrus c. 2, 33. 5, 31. Vgl. Bleek in den Stud. u. Krit. 1836, 4, 1037 ff.

Ueber das Verhältniss der Johanneïschen Schriften zu einander, und namentlich der Apokalypse zum Evangelium und ersten Brief sind schon von Andern so erschöpfende und vielseitige Untersuchungen angestellt worden, dass auch zu dem sprachlichen Theile derselben unser obiges Verzeichniss nur Unbedeutendes hinzufügen wird. Wichtiger ist vielleicht diess, dass durch dasselbe die Bemerkung einer Verwandtschaft zwischen Apokalypse und Evangelium [1]) einige weitere philologische Bestätigung erhält. So wenig auch der Apokalyptiker mit dem Evangelisten Eine Person sein kann, so nöthigt uns doch Alles, einen wirklichen geschichtlichen Zusammenhang zwischen beiden Schriften anzunehmen, für dessen Aufsuchung aber die erste Bedingung sein wird, dass die in der Apokalypse ausgeprägte Form des christlichen Bewusstseins als die ältere und ursprünglichere zu Grunde gelegt, und nun den Mittelgliedern nachgegangen werde, durch welche sich die christliche Dogmatik von den sinnlich kräftigen Anschauungen des Apokalyptikers zu der freien geistigen Contemplation des vierten Evangeliums erhoben hat. Sollten diese Mittelglieder wohl alle für uns verloren sein, oder besitzen wir vielleicht noch einen Theil derselben, nur nicht unter den Schriften, welche den Namen des Johannes tragen? — Was Hitzigs Annahme einer Markus-Apokalypse betrifft, so hat ihr Urheber ohne Zweifel wohl gethan, sie mehr auf die syntaktische, als die lexikalische Verwandtschaft der beiden Schriften zu stützen. Die letztere ist in der That sehr gering, und wird durch die Masse von Abweichungen, für die doch nicht durchaus im Inhalt ein Grund lag, mehr als aufgewogen. Eine Vergleichung des obigen Verzeichnisses Nr. I, 3—6, Nr. II, 1 — um ein ganz unverfängliches Beispiel zu wählen — wird zwischen der Apokalypse und den Schriften des Lukas mehr lexikalische Berührungspunkte aufzeigen, als zwischen ihr und Mr. So, während die Apok. ausschliesslich *Ἱερουσαλὴμ* hat, Mr. ausschliesslich *Ἱεροσόλυμα*, ist bei L. jenes das Gewöhnlichere; während Mr. sagt: *ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως*, sagt L. mit der Apok. *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου;*

1) Vgl. Theol. Jahrbb. I. Bd. S. 700 ff.

während Mr. den Gebrauch von *ποιεῖν* Apok. 13, 5 nicht kennt, hat ihn Lukas wiederholt AG. 15, 33. 18, 23. 20, 3; während Mr. nie sagt *χριστὸς θεοῦ,* so thut es ausser der Apok. nur noch, und an mehr als Einer Stelle, Lukas; während jener nie den der Apok. geläufigen Plural *λαοὶ* gebraucht, haben ihn, allein im N. T., die Schriften des Lukas. Viele weitere Beispiele werden sich ohne Mühe finden lassen. Ein neuer Beleg dafür, dass die im Wörtervorrath einer Schrift liegenden Indicien über ihren Ursprung sehr gehäuft sein müssen, um etwas zu beweisen.

Unter den paulinischen Briefen ziehen vor Allem die Pastoralbriefe durch ihre ausgeprägte Eigenthümlichkeit die Aufmerksamkeit auf sich. Die obige Zusammenstellung wird nur zur Bestätigung dessen dienen können, was längst von sehr beachtungswerthen Stimmen ausgesprochen worden ist, dass sich diese drei Briefe, wie in anderer, so auch in sprachlicher Beziehung von allen ächt paulinischen Schriften unverkennbar unterscheiden; und auch dazu liegt keine Veranlassung vor, weder mit Schleiermacher den zweiten Brief an den Timotheus und den an den Titus, noch auch mit Credner wenigstens den letztern als ächtes Werk des Apostels von diesem Urtheil auszunehmen. Die Sprache in allen drei Briefen ist offenbar eine und dieselbe: alle drei haben eine nach Verhältniss ihres Umfangs ziemlich gleich ausgetheilte Zahl eigenthümlicher Ausdrücke; alle drei ebenso auch Mehreres und zwar gerade Charakteristisches, was sich sonst nirgends findet, gemeinsam; in dem ferner, was nur zwei von ihnen gemeinschaftlich haben, kreuzen sie sich sosehr, dass es unmöglich erscheint, den Sprachgebrauch des einen von dem des andern zu trennen; auch die Ausdrücke endlich, die jeder für sich hat, sind doch grossentheils stammverwandt, oder nach demselben Typus gebildet. Hat z. B. 1 Tim. *φιλαργυρία* und *ἀφιλάργυρος,* so hat dafür 2 Tim. *φιλάργυρος* und *ἀφιλάγαθος* und Tit. das einfache *φιλάγαθος,* hat 2 Tim. vier mit *φιλεῖν* zusammengesetzte Adjektive eigenthümlich, so hat Tit. deren fünf, hat 1 Tim. *ματαιολογία,* so hat Tit. *ματαιολόγος,* hat jener *λογομαχία,* so hat 2 Tim. *λογομαχεῖν,* hat jener Zusammensetzungen, wie *ἀγαθοεργεῖν, ἀνδροφόνος, ἑτεροδιδασκαλεῖν, μητραλῴης, πατραλῴης, νεόφυτος,*

νομοδιδάσκαλος, ξενοδοχεῖν, οἰκοδεσποτεῖν, πολυτελὴς, τεκνογονεῖν, τεκνογονία, τεκνοτροφεῖν, ὑδροποτεῖν, ὑψηλοφρονεῖν, ψευδολόγος, ψευδώνυμος, so finden wir auch 2 Tim. die ähnlich gebildeten Wörter *ἀναζωπυρεῖν, ἀνεξίκακος, θεόπνευστος, κακοπαθεῖν* und *συγκακοπαθεῖν, κακοῦργος, ὀρθοτομεῖν, στρατολογεῖν*, und ebenso im Brief an Titus: *αὐθάδης, αὐτοκατάκριτος, ἱεροπρεπὴς, οἰκουργὸς, παλιγγενεσία, φρεναπάτης*. Doch es ist über diese und einige verwandte Punkte von Andern schon so genügend gesprochen worden, dass jede weitere Ausführung überflüssig erscheinen müsste.

Nächst den Pastoralbriefen sind es die Briefe an die Epheser und Kolosser, welche am Meisten einen unterscheidenden Sprachcharakter tragen. Und zwar gleichfalls gemeinschaftlich. Es ist auch schon von Anderen mit Recht auf die eigenthümliche Ausdrucksweise des Epheserbriefs aufmerksam gemacht worden [1]; nur hätte sich diese Bemerkung nicht auf ihn allein beschränken, sondern auf den Kolosserbrief mit ausdehnen sollen. Als Ausdrücke, die dem Epheserbrief eigen sind, nennt De Wette unter Auderem *μεθοδεία, κυβεία*, wozu auch *πολιτεία* beigefügt werden kann, aber ganz ähnliche Wortformen hat der Kolosserbrief an *ἀρέσκεια, θρησκεία, ἐθελοθρησκεία* und dem beiden gemeinsamen *ὀφθαλμοδουλεία*; weiter *κληροῦν, χαριτοῦν* — vgl. Kol. *δυναμοῦν, προςηλοῦν, ἀνταναπληροῦν* Eph. und Kol. *ῥιζοῦν, ἀπαλλοτριοῦσθαι; τὰ ἐπουράνια, τὰ πνευματικὰ* — vgl Kol. die ähnliche abstrakte Ausdruckweise in *τὰ ἄνω, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (c. 3, 1. 2. c. 1, 16. 20); *προελπίζειν, κλυδωνίζεσθαι*, wenn man will auch *συγκαθίζειν* und *ὀργίζεσθαι* — s. Kol. *δειγματίζειν, δογματίζεσθαι, παραλογίζεσθαι*. Sonst könnte man noch anführen: wie die Substantive auf *-εία*, so lieben beide Briefe auch die Verba auf *-εύειν*, der Epheserbrief hat mit Gal. *ἀληθεύειν*, mit 2 Kor. *πρεσβεύειν*, der Kolosserbrief mit 2 Kor. *θριαμβεύειν*, und allein *βραβεύειν, καταβραβεύειν, ἐμβατεύειν, πρωτεύειν*; beide ferner enthalten eine verhältnissmässig grosse Zahl von zusammengesetzten Wörter wie die folgenden: Eph. *ἀκρογω-*

---

1) Vgl. De Wette, Einl. 3. A. S. 229. Credner, Einl. S. 401.

νιαῖος, εὔσπλαγχνος, εὐτραπελία, κοσμοκράτωρ, μεσότοιχον, μωρολογία, πανοπλία, πολυποίκιλος, συναρμολογεῖν, Kol. *αἰσχρολογία, ἐθελοθρησκεία, εἰρηνοποιεῖν, εὐχάριστος, πιθανολογία, συλαγωγεῖν, φιλοσοφία* (Paulus sonst nur *σοφία*), *χειρόγραφον*, beide zusammen: *ἀνθρωπάρεσκος, ὀφθαλμοδουλεία, χειροποίητος* (Kol. *ἀχειροπ.*); Eph. *ἀπαλγεῖν, ἐκτρέφειν, ἐξισχύειν, ἐπιδύειν, ἐπουράνια, κατοικητήριον, παροργισμὸς, περιζώννυσθαι, προελπίζειν, συγκαθίζειν, συμπολίτης, συνοικοδομεῖν, σύσσωμος, ὑπεράνω*, Kol. *ἀνταναπληροῦν, ἀνταπόδοσις, ἀπεκδύεσθαι* und *ἀπέκδυσις, καταβραβεύειν, μετακινεῖν, παρηγορία, σύνδουλος, ὑπεναντίος*, beide zusammen: *ἀπαλλοτριοῦσθαι, ἀποκαταλλάττειν, παροργίζειν, συζωοποιεῖν, σύνδεσμος, συνεγείρειν*. Auch die Phrasen- nnd Satzbildung endlich, welche sich im Epheserbrief bekanntlich durch eine gewisse Ueberfülle und Häufung der Worte auszeichnet, ist im Kolosserbrief gleichfalls nicht so einfach, wie man nach den gewöhnlichen Angaben meinen könnte; Beispiele geben c. 1, 3—8. 9—23. 26 f. c. 2, 2 f. 9—15. 18 f. u. A. Nach diesen Proben, die sich noch vermehren liessen, weiss ich nicht, ob ein Recht vorliegt, die Einheit der Sprache in beiden Schriften zu bezweifeln, und kann der Behauptung Credners (S. 415), dass sich »die im Epheserbrief am Meisten befremdenden Ausdrücke im Briefe an die Kolosser nicht finden«, nicht beistimmen; zum Theil finden sie sich hier gleichfalls, zum Theil fehlen sie zwar, aber es stehen dafür andere von dem gleichen Gepräge.

Von den übrigen neutestamentlichen Briefen hat besonders der Ebräerbrief eine Zeit lang die Kritik sehr lebhaft beschäftigt; die Untersuchungen über seinen paulinischen oder nichtpaulinischen Ursprung sind bekannt. Jetzt haben sich in der Behauptung des letztern alle Stimmfähigen, wenigstens unter den Protestanten, so entschieden vereinigt, dass ich es nicht für nöthig hielt, die lexikalischen Abweichungen des Ebräerbriefs von den paulinischen Schriften noch besonders zusammenzustellen. — Aus dem entgegengesetzten Grunde, nämlich wegen seiner allzugrossen Uebereinstimmung mit den paulinischen Briefen, ist (um des allgemein aufgegebenen zweiten nicht zu erwähnen) der erste Brief Petri verdächtig. Dass sich diese

Uebereinstimmung auch auf viele einzelne Ausdrücke erstreckt, kann die obige Uebersicht beweisen. Ich will indessen auch hiebei nicht länger verweilen: wen die nachgewiesene und noch vollständiger zu erweisende Thatsache, dass dieser Brief zu einem grossen Theil geradezu aus paulinischen Aussprüchen zusammengesetzt ist, nicht überzeugt, der wird sich wohl auch aller weiteren Gründe zu erwehren wissen.

Schliesslich will ich mir nur noch Eine Bemerkung erlauben. Schon Schott [1]) hemerkt über die Pastoralbriefe: *In vocibus ac formulis, quibus epistolae pastorales a ceteris differunt Paulinis, haud paucae obveniunt, quae vel praeter has epistolas in libris N. T. non occurrant, nisi apud Lucam, vel huic scriptori praecipue usurpentur,* wovon er sofort Beispiele anführt. Anderntheils ist die sonstige Anschliessung dieser Briefe an den paulinischen Sprachgebrauch bekannt. Aehnliche Bemerkungen macht Schulze [2]) über die Briefe des Jakobus und Judas, wenn er ein vielfaches Zusammentreffen des erstern mit Paulus und Lukas, des letztern mit Paulus allein nachweist. In dem ersten Briefe des Petrus ohnedem, weniger dem zweiten, ist das Paulinische auch in der Sprache ganz überwiegend; ebenso berührt sich aber ihre Ausdrucksweise auch vielfach mit der des Ebräerbriefs und des Lukas [3]). Nicht minder ist auch in diesen beiden eine Sprachverwandtschaft, und nicht blos in dem, was sie von Paulus entlehnt haben, zu entdecken (die Belege s. o.). Mit Einem Worte: die paulinischen Briefe, die Schriften des Lukas, der Ebräerbrief und der erste Brief Petri, in etwas geringerem Grade auch der Brief des Jakobus, der zweite Brief des Petrus und der des Judas haben so viel Ge-

1) Isagoge S. 324. Schott zieht dann aber freilich aus seiner Bemerkung den ganz unberechtigten Schluss, dass wohl Lukas diese Briefe verfasst habe. Wird nicht etwa vielleicht Einer von denen, welche neuerdings den Timotheus durchaus zum Verfasser der Apostelgeschichte und des dritten Evangeliums machen wollen, diese Aehnlichkeit vielmehr daraus erklären, dass der Empfänger der zwei ersten Pastoralbriefe seinen Styl nach ihnen gebildet habe?

2) Der schriftstellerische Charakter u. Werth des Johannes S. 44. 51 ff.

3) Vgl. die obigen Zusammenstellungen und Schulze a. a. O. S. 12—42.

meinsames in ihrer Ausdrucksweise, dass wir einen eigenthümlichen geschichtlichen Zusammenhang zwischen ihnen annehmen müssen. Worin dieser bestehe, lässt sich von hier aus noch nicht entscheiden; anderweitige Data zeigen aber, dass die gemeinsame Berücksichtigung der ächten paulinischen Briefe nicht das einzige Band zwischen jenen Schriften bildet. Baur[1]) hat die merkwürdige Uebereinstimmung mancher Stellen in den Pastoralbriefen mit Aeusserungen nicht blos des Philipperbriefs, sondern auch der Apostelgeschichte nachgewiesen. In welchem Umfange der erste petrinische Brief ausser den paulinischen Schriften auch den Ebräer- und Jakobusbrief benützt hat, ist bekannt. Ob von diesen beiden der zweite auf den ersten Rücksicht nehme, ist streitig; um so weniger sollte man die mehrfache Rücksichtnahme auf paulinische Aeusserungen in Abrede ziehen, und ebensowenig diess, dass der historische Hintergrund jener beiden Briefe im Wesentlichen der gleiche ist, dass beide die gleiche Streitfrage über das Verhältniss des Christen zum Gesetz, wenn auch in entgegengesetztem Sinne, besprechen, und sich im Wesentlichen wie zwei Streitschriften Einer Zeit und Eines Kreises verhalten. Auch die muthmassliche Abstammung mehrerer von den genannten Schriften weist an Einen Ort: die Pastoralbriefe, die Schriften des Lukas und der erste Brief Petri sind ohne Zweifel aus der römischen Kirche hervorgegangen. Dass diess auch bei den übrigen der Fall sei, lässt sich freilich noch keineswegs schliessen, bei einigen ist es sogar positiv unwahrscheinlich; aber eine genauere Untersuchung dieses ganzen Kreises wird wohl ausser den angeführten auch noch weitere Spuren eines Zusammenhangs zwischen den oben bezeichneten Schriften aufzeigen, dessen Nachweisung und nähere Bestimmung für unsere ganze Anschauung von der Entwicklung der ältesten Kirche einen beträchtlichen Beitrag liefern müsste.

1) Pastoralbriefe S. 60 ff. 92 ff.

II.
Uebersichten und Kritiken.

Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des Neuen Testaments von W. M. L. De Wette. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage. Berlin, bei Reimer 1842. 3 fl.

Seit 1834, seit dem Erscheinen der dritten Auflage des vorliegenden Lehrbuchs hat das Material zur Kritik des neutestamentlichen Kanons eine ungewöhnliche Bereicherung erhalten. An die Stelle der theologisch-positiven Richtung, die im Ganzen bis zu jenem Zeitpunkt vorgewaltet, trat in raschem Umschwung, obschon anfangs in einseitigem Uebergewicht, die historisch-kritische. Indem man die geschichtlichen Fundamente des Christenthums selbst hinwiederum in Untersuchung zog und dabei von ganz andern Principien ausgieng, als der ältere Rationalismus, der sich die gleiche Aufgabe gestellt hatte, wurden auch die meisten geschichtlichen Urkunden des N. T's in ein neues, bald helleres, bald schieferes Licht gerückt. So wurde, um nur die Hauptpunkte kurz zu bezeichnen, die Genesis und das Verwandtschafts-Verhältniss der synoptischen Evangelien, die gegenseitige Beziehung und der Ursprung der johanneïschen Schriften, endlich die historische Stellung der kleineren paulinischen Briefe von den mannigfaltigsten Standpunkten aus beleuchtet. Der Boden der neutestamentlichen Litteratur wurde von allen Seiten neu durchackert, und mag auch bei dieser Arbeit manch' gutes Samenkorn zertreten, manch' unfruchtbares oder gar schädliches ausgestreut worden sein: im Ganzen genommen kann der Gewinn erneuter Forschung und geschärfter Durchprüfung, wie in allen Fällen, so auch hier nicht gering angeschlagen werden.

Dass sich De Wette gegen diese kritischen Bewegungen nicht gleichgültig verhalten würde, liess sich erwarten. Konnte auch nicht Alles, was in der Kritik der neutestamentlichen Schriften inzwischen gethan worden war, benützt werden, so wurde

es doch wenigstens berücksichtigt. So wurde der Abschnitt von den Evangelien unter Festhaltung zwar der früheren Ansicht, aber in durchgehender polemischer Beziehung auf die neuerlichen Versuche, das Markus-Evangelium als die evangelische Urdarstellung nachzuweisen, fast durchaus umgearbeitet. Der Abschnitt über das johanneïsche Evangelium erhielt ebenfalls durch Hereinziehung des kritischen Materials, das die neueren Untersuchungen zu Tage gefördert, einen nicht unbeträchtlichen Zuwachs, und eine im Resultat selbst etwas skeptischere Haltung. Auch das Kapitel über die Apostelgeschichte erfuhr auf Veranlassung von Schneckenburgers Schrift vielfache Umänderungen. Nicht minder die briefliche Litteratur des neutestamentlichen Kanons. Die Zweifel an der Aechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs wurden zurückgenommen, dagegen die gegen den Epheserbrief und den zweiten Brief Petri behauptet, die gegen die Hirtenbriefe und die Offenbarung Johannis wider neuere Vertheidigungsversuche aufrecht erhalten, und die gegen den Brief Jakobi und 1. Petri noch verstärkt. In allen Punkten erkennt man die nachbessernde Hand des Verfassers, so dass auch dem, der an seiner Zweifelsucht und an den so häufig skeptischen Ergebnissen der Untersuchung sich stossen zu müssen glaubt, wenigstens der bewundernswürdige Reichthum des auf so engem Raume zusammengedrängten kritischen Materials, so wie die Präcision und die sichere Auswahl, womit die historischen und litterarischen Nachweisungen gegeben sind, in hohem Grade willkommen sein muss.

Die Negativität der Resultate wird freilich vielseitigem Tadel von Seiten der dogmatischen Theologie nicht entgehen; aber, gestehen wir es offen, auch auf dem kritischen Standpunkte erscheint sie als unbefriedigend. Der Verf. ist voll des feinsten kritischen Gefühls, aber man wünschte seine Einwendungen von dem Höhepunkt eines historischen Ueberblicks allseitiger motivirt; er ist sehr scharfsichtig in der Herausstellung der Zweifelsgründe, aber man sähe sie gerne im Brennpunkt eines positiven Ergebnisses gesammelt; er versteht es treffend, die herrschenden theologischen Voraussetzungen in ihrer Grundlosigkeit nachzuweisen, aber man wünschte das Eingerissene zu

einem neuen organischen Ganzen rekonstruirt. Damit, dass einem neutestamentlichen Buche seine Aechtheit, das heisst, seine Abstammung von demjenigen Verfasser, dessen Namen es auf der Stirne trägt, abgesprochen wird, ist noch wenig gethan. Das Resultat ist ein dürftiges, weil rein negatives. Vielmehr muss jede Kritik, die mit historischen Mitteln geführt wird, unmittelbar auch ein positiv-historisches Ergebniss zu Tage fördern, und zwar ein desto bestimmteres, je vollständiger und allseitiger sie geführt worden ist. Es muss die Probe der Rechnung rückwärts gemacht und gezeigt werden können, dass eine Schrift, die um ihrer historischen, dogmatischen oder persönlichen Inkongruenzen willen aus ihrem vorgeblichen und vermeintlichen Zusammenhang losgerissen werden musste, in einen andern sich schicklicher einreiben lässt, und dass durch diese Umstellung eine organischere Entwicklungsreihe, ein harmonischeres geschichtliches Gesammtbild entsteht.

Es ist überhaupt die Frage, ob die Wissenschaft »der Einleitung in's N. T.« in der bisherigen Weise der Bearbeitung noch werde fortbestehen können, und ob sie nicht, indem die neutestamentlichen Schriften als Momente einer Entwicklungsgeschichte begriffen werden, schon um der hiezu nöthigen breiteren Grundlegung willen in eine Entwicklungsgeschichte der apostolischen und nachapostolischen Zeit werde übergehen müssen. Es ist diess wenigstens der einzige Weg, die Kritik des N. T.s jener Subjektivität und Zufälligkeit zu entheben, die sie auch bei De Wette noch hat. Die positive Kritik in ihrem Verhältniss zur negativen hat sich in neuerer Zeit am augenfälligsten dargestellt in der Schleiermacher'schen und Baur'schen Kritik der Pastoralbriefe. Während Schleiermacher mit der Nachweisung des unpaulinischen Charakters des grösseren Briefes sich begnügt, und zu diesem Behufe nur auf Herausstellung des Auffälligen, Unzusammenstimmenden, »Wunderlichen« bedacht ist, hat Baur, von dem Bedürfniss historischer Organisation geleitet, vielmehr die geschichtliche Stellung dieser Briefe zu bestimmen, den Ort, den sie in der theologischen und kirchlichen Entwicklungsgeschichte der nachapostolischen Zeit einnehmen, näher zu bezeichnen, in ihren historischen oder persön-

lichen Inkonvenienzen vielmehr die Motive ihrer Abfassung, in ibren Anachronismen die ganze innere Situation der damaligen Gemeinde zu erkennen und nachzuweisen gesucht. Während bei der erstern Art der Kritik jene Briefe subjektive Erzeugnisse bleiben, zufällig nach ihrem Ursprung wie nach ihrer Bedeutung, werden sie bei der letztern historiscbe Dokumente, repräsentativ für die Zeit und die Umgebung, aus welcber sie hervorgegangen sind. Es ist ein analoges Verhältniss zwischen der rationalistischen und mythischen Ansicht von der evangelischen Geschichte. Wie der Rationalismus, wo er mit der Ueberlieferung nicbt zurechte kam, zu subjektiven Erklärungsversuchen griff, die Hochzeit zu Kana z. B. auf eine Täuschung des Evangelisten, das Verklärungswunder auf eine mangelhafte Beobachtung von Naturphänomenen zurückführte, so bleibt auch die gewöhnliche rationalistische Kritik des neutestamentlicben Kanons bei der Herbeiziehung subjektiver Faktoren stehen; so soll das Verbältniss zwischen der Apokalypse und dem johanneïschen Evangelium aus einer Namenverwechslung in der Tradition sich erklären; die Apokalypse ihrerseits soll zwar nicht vom Apostel Johannes selbst, aber doch von einem Schüler desselben nacb einer dem Apostel gewordenen, vielleicbt zum Theil von ihm aufgeschriebenen Offenbarung bearbeitet worden sein [1]); die Aehnlichkeit des ersten petriniscben Briefs mit dem Brief Jakobi soll darin ihren Grund haben, dass dem Petrus das Schreiben des Jakobus vorlag [2]); die Pastoralbriefe soll zwar nicht Paulus selbst, aber ein Schüler des Apostels, etwa Lukas in seinem Auftrage geschrieben haben [3]); nach Andern soll Paulus bei Abfassung des spätern Briefs an Timotheus den früheren nachgelesen haben, um beide gleichförmig zu machen [4]); der zweite Brief Petri soll nicht durch eine Benützung des Briefs Judä, sondern durch eine mündliche Verabredung beider Apostel

1) Nach Schott und Neander.

2) Schneckenburger, Beiträge S. 206.

3) Schott, Isagog. S. 315 ff.

4) Berthold, Einl. VI, 3512.

einen so verwandten Charakter erhalten haben [1]), und was dergleichen mehr ist. Mit kleinen Mitteln, wie die genannten, bestritt man den ganzen Aufwand der Kritik. Wie nun hiegegen der mythische Standpunkt, man mag über seine historische Berechtigung wie immer urtheilen, doch unbestreitbar eine höhere und würdigere Ansicht geltend gemacht hat, indem er an die Stelle jenes Spiels von Zufälligkeiten allgemeine Gedanken, universelle Potenzen gesetzt hat, welche als die schaffenden Mächte jener historischen Hüllen betrachtet werden sollten: so hat auch die positive Kritik diejenigen neutestamentlichen Schriften, denen sie ihren vorgeblichen Ursprung absprechen zu müssen glaubte, statt auf subjektive Zufälligkeiten und Missverständnisse, vielmehr auf zeitbewegende Ideen, auf kirchliche Zustände und Kämpfe, Partheistellungen, theologische Entwicklungsphasen, überhaupt auf allgemeine Situationen, auf die Bewegung der Massen zurückzuführen versucht. Die Appellation auf das subjektive Gefühl, den kritischen Instinkt, den exegetischen Takt wird dann überflüssig; die Kritik wird auf einen festen historischen Boden versetzt.

Zu einer Geschichte des nachapostolischen Zeitalters, wie sie der jetzige Stand der Einleitung in's N. T. erfordert, hätte De Wette allerdings historisches Material genug. Da er als zweifellos ächte und apostolische Schriften fast nur die grössern paulinischen Briefe übrig behält — denn der erste Brief Johannis kann wegen seines engen Zusammenhangs mit dem Evangelium, über welches letztere De W. zu keinem entscheidenden Ergebniss gelangt ist, nicht sicher hieher gerechnet werden — da somit die kanonischen Schriften des N. T's ihrer grössern Hälfte nach der nachapostolischen Zeit zufallen, so wären für eine Periode, deren Armuth an historischen Dokumenten man immer beklagt hat, ganz neue Gesichts- und Anhaltspunkte gewonnen. Man sollte glauben, dass dieses durch Einzelkritik gewonnene Ergebniss auch auf die historischen Prämissen zurückwirken, auch den historischen Standpunkt wesentlich umgestalten müsse. Allein, wie man aus dem Urtheil des Kritikers über die Apokalypse, aus seiner Opposition gegen die Baur'sche

1) Augusti, kathol. Briefe II, 105.

Motivirung des Römerbriefs, namentlich gegen Baur's Ansicht vom Judaismus der römischen Gemeinde, ferner aus seinem Widerspruch gegen Schneckenburger's und Baur's Kritik der Apostelgeschichte, aus seinen Einwendungen gegen den ersten petrinischen Brief, bei denen der Hauptpunkt, das Wesen des Petrinismus gar nicht berührt ist, — wie man aus allem Diesem ersieht, theilt De W. gerade über die wichtigsten Vorfragen, über die Entwicklungsgeschichte des ältesten Christenthums überhaupt, die überlieferten Voraussetzungen. Hätte er nur aus seiner Anerkennung, dass die *ἑβραῖοι* des Hebräerbriefs Ebioniten sind (S. 292), der Ebionitismus also auch im nachapostolischen Zeitalter (dem der Brief schon wegen 13, 7 angehört) noch nicht eine ausserkirchliche Sekte, nicht einmal eine Fraktion des Judenchristenthums, sondern das Judenthum überhaupt war —, ebenso aus der weitern Anerkennung, dass unter den *δώδεκα φυλαὶ ἐν τῇ διασπορᾷ*, an welche der ebenfalls nachapostolische Brief Jakobi gerichtet ist, gleicherweise die Gesammtheit der judenchristlichen Gemeinden verstanden, vom Verfasser des Briefs also das wahre Judenthum für identisch mit dem Christenthum angesehen wird — die nöthigen weiteren Folgerungen auf die geschichtliche Stellung des Judenchristenthums überhaupt gezogen; hätte er, um von Anderem abzusehen, seine Behauptung, der Brief Jakobi, beide Briefe Petri und der Hebräerbrief verdanken sämmtlich irenischen Zwecken ihre Entstehung, und es bezwecke der erstere eine Vermittlung vom judenchristlichen, der letztere (vgl. S. 290 f., namentlich Anm. h) vom heidenchristlichen Standpunkt aus — zu ihren Prämissen und Konsequenzen fortgebildet, die ganze Gliederung des vorliegenden Lehrbuchs wäre vielleicht eine andere geworden.

Von diesen allgemeinen Fragen, deren nähere Erörterung an diesem Orte zu weit führen würde, für deren Lösung ich aber sonst, namentlich in meiner Geschichte des Montanismus, so wie in meinen Bemerkungen über den Charakter des nachapostolischen Zeitalters [1]) einige Beiträge zu geben versucht

1) Theol. Jahrb. II, 1, 176 ff.

habe, zu Detailfragen übergehend wende ich mich gleich zum ersten Kapitel des ersten Abschnitts, zur Untersuchung über die alten unkanonischen Evangelien. Ueber Anderes, über das Verwandtschafts-Verhältniss der synoptischen Evangelien habe ich mich erst jüngst in einem mit De Wette in allen wesentlichen Punkten übereinstimmenden Sinne ausgesprochen; über die johanneïschen Schriften finde ich vorerst nichts Weiteres zu erinnern, da De Wette auf meine hierauf bezüglichen Untersuchungen, die, wie ich glaube, einige neue Gesichtspunkte zu Tag gefördert haben, noch keine Rücksicht genommen hat; was die briefliche Litteratur des N. T's betrifft, so weicht hierin die neue Ausgabe des Lehrbuchs verhältnissmässig weniger von der vorhergehenden ab; auch sind hier alle Fragen zu complicirt, um in der Kürze abgehandelt zu werden. Die alten unkanonischen Evangelien dagegen erscheinen einer erneuten Besprechung ebenso bedürftig als würdig.

Das Hebräerevangelium, das unter den alten unkanonischen Evangelien die erste Stelle einnimmt, war vor einigen Jahrzehnden in Folge der Anregungen, welche die Evangelien-Kritik durch Eichhorn erhielt, ein Gegenstand mannigfaltiger Verhandlungen, und die Vermuthung, es sei dasselbe die gemeinschaftliche Wurzel der Evangelienharmonie oder mindestens die Grundlage unseres Matthäus, fand, zuerst von Lessing flüchtig hingeworfen, im Verlaufe eine nicht geringe Anzahl gelehrter und scharfsinniger Vertheidiger. Gegenwärtig ist man, wie es scheint, davon abgekommen; auch De Wette, obwohl er sich über das Verhältniss unseres Matthäus-Textes zu demjenigen des Hebräer-Evangeliums nicht näher ausspricht, scheint doch der Annahme eines engern Zusammenhangs zwischen beiden keineswegs günstig.

»Die Meinung, — so äussert er sich S. 90 in einer gegen die frühern Auflagen des Lehrbuchs limitirten Weise, — dass das Hebräer-Evangelium das ursprüngliche hebräische Evangelium des Matthäus sei, wird durch gewisse Aeusserungen des Hieronymus aus früherer Zeit begünstigt: späterhin aber drückte sich dieser Kirchenlehrer vorsichtiger aus, und um darin die Urschrift unseres Matthäus zu finden, muss man den offenbar apokryphischen Charakter desselben übersehen.«

Diess ist offenbar zu viel gesagt. Die evangelischen Anführungen, die uns in den Schriften der apostolischen Väter oder der ältesten kirchlichen Schriftsteller bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts aufstossen, führen uns sämmtlich auf's Hebräer-Evangelium zurück, und lassen uns, da erst Irenäus vom griechischen Matthäustexte Gebrauch machte, über seine Priorität keinen Zweifel übrig. Eine Evangelienschrift, die sich von dem Augenblicke an, in welchem überhaupt Spuren evangelischer Citate vorkommen, durch die ältesten judenchristlichen Gemeinden, durch Cerinth [1]), Justin [2]), Papias [3]), Ignatius [4]), Hegesipp [5]), Tatian [6]) bis zu den clementinischen Homilien, einer für eine gewisse Richtung der damaligen Kirche so repräsentativen Schrift [7]) verfolgen lässt, eine Evangelienschrift, deren Spuren sich selbst innerhalb des neutestamentlichen Kanons im Brief Jakobi [8]), im zweiten Brief Petri [9]), um vom ersten Korinther-

1) Epiph. Haer. XXX, 14.

2) Das Nähere unten; eine subsidiäre Benützung ist bei ihm jedenfalls unläugbar, und wird auch von De Wette S. 100 zugestanden.

3) Die betreffende Stelle lässt bei dem Zusammenhang, in welchem sie steht, keine andere Deutung zu, vgl. Weber, Untersuchungen über das Evangelium der Hebräer S. 55 ff.

4) Zu der Hauptstelle des Hieronymus bei De Wette S. 86 könnte noch Manches, was auch Eichhorn nicht bemerklich gemacht hat, hinzugefügt werden, man vgl. z. B. ad Trall. 6 mit einem Citat aus dem Evangelium der Aegypter bei Clem. Strom. S. 453.

5) Es ist nicht zu übersehen, dass Hegesipp als *ἀνὴρ ἀρχαῖος*, wie ihn Eusebius nennt, als vielbewanderter Reisender und, dürfen wir hinzufügen, als Ebionit und Mann der Tradition mit der kirchlichen Ueberlieferung seiner Zeit wohl bekannt sein musste, und als geborener Palästinenser in Beziehung auf die älteste Evangelien-Litteratur einigen Glauben verdient.

6) De Wette S. 101 giebt auch bei diesem Apologeten mindestens die Mitbenützung des Hebräer-Evangeliums zu.

7) Ueber die evangel. Citate der Clementinen vgl. Credner, Beiträge I, 279.

8) V, 12: *ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ* cl. Matth. V, 37: *ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν· ναὶ ναί, οὒ οὔ,* — eine nicht zufällige Differenz, denn sowohl Justin Apol. I, 16. S. 53. Maur. als die Clementinen Hom. III, 55. XIX, 2 citiren beide, wie Jakobus, mit den gleichen Abweichungen vom Matthäustexte.

9) I, 17 von der Verklärung: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, εἰς*

briefe nicht zu sprechen [1]), sich nachweisen lassen, darf unmöglich mit dem Prädikate des »Apokryphischen« abgefertigt werden. Keine neutestamentliche Schrift, am wenigsten eines unserer synoptischen Evangelien hat eine so ununterbrochene, so hoch hinaufreichende Reihe von Zeugnissen für sich aufzuweisen. Und selbst, wenn die spätere Kirche das Hebräer-Evangelium unter jene Kategorie gestellt hat, so sind wir an diese unhistorische Behauptung nicht gebunden, da wir die Beweismittel zu ihrer Berichtigung in Händen haben.

Es ist aber nicht einmal an dem, dass die katholischen Kirchenlehrer des dritten und vierten Jahrhunderts, welche den durch die öffentliche Meinung oder das stillschweigende Uebereinkommen der Kirche schon mehr oder minder abgeschlossenen Kanon vor sich hatten, das Hebräer-Evsngelium sofort als häretisches oder apokryphisches Erzeugniss verworfen hätten. Noch Clemens von Alexandrien macht von ihm Gebrauch, noch Origenes citirt es mit Achtung [2]), noch Eusebius hält sein Urtheil schwankend, indem er es unter die Schriften der zweiten Klasse, unter die Antilegomenen setzt, mit Barnabas, Hermas und der Apokalypse zusammen [3]), und die Bemerkung beifügt, es werde von Einigen gleichwie die Apokalypse unter die *ὁμολογουμένα* gerechnet [4]), noch Hieronymus erwies ihm die Ehre, es in's Griechische und Lateinische zu übersetzen, eine Ehre, die er neben den kanonischen Schriften beider Testamente nur noch

---

ὃν ἐγὼ εὐδόκησα, ebenso Hom. III, 53. S. 652. Cot.; Matthäus dagegen 17, 5. ... *ἐν ᾧ* ....

1) 1 Kor. XI, 19: *δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις εἶναι* cl. Just. Dial. c. Tryph. C. 35. Pag. 132: *εἶπε γὰρ χριστὸς —: ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις*, ib. c. 51. Pag. 147; ferner Hom. XVI, 21: *ἔσονται γάρ, ὡς ὁ κύριος εἶπεν, ψευδαπόστολοι, αἱρέσεις, φιλαρχίαι.*

2) Die Stellen bei De Wette S. 86; dazu Hieron. de vir. illustr. c. 2: *quo — et Origenes saepe utitur.*

3) III, 25. dazu Weber, Hebräer-Evang. S. 89 ff.

4) De Wette S. 86 giebt die eusebianische Stelle im Auszug, allein in der Art, dass er die Worte *ἐν τούτοις* auf *νόθα* bezieht; da jedoch diese Konstruktion keineswegs ganz sicher und die Rückbeziehung der fraglichen Worte auf *ὁμολογουμένα* ebenso möglich ist, so sollte der ganze Satz mindestens vollständiger wiedergegeben sein.

dem Hebräer-Evangelium erwies, noch Theodoret fand es nicht nur unter Ketzern, sondern auch unter rechtgläubigen Christen seines bischöflichen Sprengels verbreitet [1]), noch Nicephorus der Byzantiner stellt es in seinem Bibelkanon nicht unter die Apokryphen, sondern unter die Antilegomenen, ja durch die genaue Angabe seiner Stichenzahl berechtigt er uns zur Vermuthung, es sei auch damals noch beim öffentlichen Verlesen evangelischer Perikopen gebraucht worden. Dieses so lange schwankende und auch später noch verhältnissmässig so milde Urtheil der katholischen Kirchenväter über unser Evangelium, hinzugerechnet zu seiner so ausserordentlich weiten Verbreitung — fast in allen Regionen der damaligen christlichen Welt, von Italien bis in's südliche Arabien [2]) treffen wir Spuren davon — und zu seinem neben den kanonischen Evangelien noch so lange fortdauernden Gebrauch, ist wohl geeignet, auch unser Urtheil vorsichtiger zu machen.

Doch gesetzt auch, diese Reihe von Zeugnissen spräche nicht ausdrücklich für's Gegentheil, so ist es immerhin sehr bedenklich, auf jene Periode, der das Hebräer-Evangelium angehört, die Kategorie des Apokryphischen anzuwenden. Der Begriff des Apokryphischen setzt denjenigen des Kanonischen voraus, folglich einen normativen Akt der Kirche, der eine kanonische Evangelien-Litteratur im Gegensatz gegen die apokryphische festgestellt hätte. Hiegegen spricht aber Alles, was wir aus jener Zeit wissen. Es spricht dagegen der späte, erst von Irenäus an fortlaufende Gebrauch unserer Evangeliensammlung, die unbefangene Benützung apokryphischer oder wenigstens unkanonischer Schriften von den Kirchenvätern der vier ersten Jahrhunderte, das Schwanken selbst des Eusebius noch in seiner Klassifikation der kanonischen Litteratur. In der That, wenn z. B. Irenäus den Hirten des Hermas als inspirirte Schrift anführt [3]), wenn der muratorische Kanon die Apokalypse des Petrus derjenigen des Johannes als gleich kanonisch an die Seite stellt, wenn Clemens der Alexandriner das κήρυγμα Πέτρου [4])

1) Fab. haer. I, 20.
2) Eus. H. E. V, 10. Credner S. 411.
3) Adv. haer. IV, 20.
4) Strom. VI, 5. S. 759. Potter und sonst, vgl. Credner S. 351 ff.

die *ἀποκάλυψις Πέτρου*, das Hebräer-Evangelium und dasjenige der Aegypter, die *traditiones Matthiae*, letztere freilich, indem er anderwärts wieder ihre Gültigkeit in Zweifel zieht [1]), als kirchliche Schriften und namentlich das *κήρυγμα Πέτρου* wie ein kanonisches Dokument citirt, wenn er bei Anführung der Briefe des Barnabas und des römischen Clemens, doch anerkannt unkanonischer Schriften, ihre Verfasser als Apostel bezeichnet [2]), wenn er den Hirten des Hermas [3]), die sibyllinischen Orakel, die Weissagungen des Hystaspes [4]) zu den inspirirten Schriften rechnet; wenn noch Origenes gegen die Beweiskraft ankämpfen musste, die man der Predigt des Petrus von manchen Seiten beilegte [5]), er selbst aber hinwiederum bei anderer Gelegenheit die Bemerkung macht, man müsse in Betreff dieses Dokuments erst untersuchen, *πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν, ἢ νόθον ἢ μικτὸν* [6]), wenn Athanasius den Hirten des Hermas mit der Formel anführt, »der christliche Glaube sagt durch das sehr nützliche Buch, der Hirte genannt«, wenn Gregor von Nazianz Stellen aus dem *κήρυγμα Πέτρου* auf's ehrenvollste beizieht [7]), wenn überhaupt, wie aus den Nachweisungen von Fabricius, Grabe und Thilo sich ersehen lässt, so viele dieser Apokryphen bis in's sechste und siebente Jahrhundert ganz arglos als authentische Urkunden benützt werden, so geht aus dem Allem zur Genüge hervor, wie fliessend auch noch in späteren Jahrhunderten der Gegensatz des Kanonischen und Apokryphischen war, und wie es nur als Anachronismus erscheinen kann, wenn dieser Gegensatz und ebendamit der Begriff der Kirche im späteren katholischen Sinne des Worts, in eine Zeit, wie die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts, zurückdatirt wird. Es ist allerdings wahr, dem Standpunkt der katholischen Kirche war das Hebräer-Evangelium fremd; es mochte manche Archais-

1) Credner S. 77.
2) Strom. II, 8. IV, 17.
3) ἡ δύναμις ἡ τῷ Ἑρμᾷ κατ' ἀποκάλυψιν λαλοῦσα Strom. I, 29.
4) Strom. VI, 5 und sonst.
5) De princip. praef. c. 8.
6) Comment. in Joh. XIII, 17.
7) Credner 353. 359.

men enthalten, die einer ausgebildeteren christlichen Weltanschauung weniger entsprachen, zum mindesten konnten die synoptischen Evangelien, die auf der Basis des Hebräer-Evangeliums entstanden waren und dasselbe in sich absorbirt hatten, zum kirchlichen Gebrauch und zur dogmatischen Beweisführung weit geeigneter erscheinen. Aber folgt daraus der apokryphische Ursprung des Hebräer-Evangeliums? So wenig als der häretische Charakter jenes ältesten Judenchristenthums, auf dessen Boden es erwuchs. Im Gegentheil, je gewisser es ist, dass das Christenthum während der in Rede stehenden Periode, namentlich auf palästinensischem Boden, vorzugsweise Judenchristenthum war, und dass die Reinigung des Christlichen vom anklebenden Jüdischen das treibende Entwicklungsprincip des ganzen zweiten Jahrhunderts bildet — eine Wahrnehmung, die der Anblick einer uralten, aber allmählig verdrängten und im Laufe der Zeit untergegangenen judenchristlichen Evangelien-Litteratur nur bestätigt —, desto glaublicher müssen wir es finden, dass, wie im prophetischen Gebiet die Apokalypse, so im lehrhaften und historischen das Hebräer-Evangelium zu den Resten einer einstmals herrschenden, aber vom Geist einer fortgeschrittenen Zeit überflügelten und unterdrückten Richtung gehört.

Kann hiernach der vermeintlich apokryphische Charakter des Hebräer-Evangeliums keine entscheidende Instanz gegen die Annahme einer engeren Verwandtschaft desselben mit dem griechischen Matthäus abgehen, so dürfen wir um so eher den Andeutungen folgen, die einen solchen Zusammenhang beider als wahrscheinlich erscheinen lassen. Die Ueberlieferung bietet merkwürdige Berührungspunkte. Das Hebräer-Evangelium ist palästinensischen Ursprungs: Matthäus auch; es war für Judenchristen geschrieben und ausschliessend in ihrem Gebrauch [1]: Matthäus auch [2]; es war ursprünglich hebräisch geschrieben,

1) Epiph. haer. XXX, 3: *δέχονται τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον, τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοὶ, ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον, χρῶνται μόνῳ· καλοῦσι δ' αὐτὸ καθ' Ἑβραίους*; ein gleiches: *μόνῳ χρῶνται* bei Eus. H. E. III, 27.

2) Iren. adv. haer. III, 1: *ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου.* Orig. ap. Eus.

wie es denn noch von Hegesipp, offenbar um der grössern Treue und Zuverlässigkeit der Citate willen, in der Originalsprache benützt wird [1]): Matthäus auch [2]). Fügen wir hinzu, dass die Bruchstücke des Hebräer-Evangeliums, die uns geblieben sind, dass namentlich der evangelische Text der clementinischen Homilien, um der justinischen Apomnemoneumata hier zu geschweigen, im Wesentlichen ganz mit unserem Matthäus zusammentrifft, so erhält die oben angedeutete Vermuthung einen nicht geringen Grad von Wahrscheinlichkeit. Bekanntlich hat sich Hieronymus am bestimmtesten über dieses kritische Verhältniss ausgesprochen. Er will das hebräische Original unseres griechischen Matthäus in der Bibliothek zu Cäsarea, so wie im Gebrauch einzelner nazaräischer Gemeinden Cölesyriens vorgefunden, sofort abgeschrieben und später auch in's Griechische und Lateinische übersetzt haben. Da sich die Nazaräer, wie die Judenchristen überhaupt, nach anderweitigen Nachrichten ausschliesslich des Hebräer-Evangeliums bedienten, und Hieronymus selbst die Identität des Hebräer-Evangeliums und des hebräischen Matthäus ausdrücklich behauptet, so schien kein Zweifel darüber obwalten zu können, dass das Hebräer-Evangelium die Urschrift unseres griechischen Matthäus sei. Indessen drückt sich Hieronymus neben einigen ganz bestimmten Aeusserungen doch anderwärts wieder zweifelnder aus (*evangelium juxta Hebraeos — sive, ut plerique autumant, juxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca*), und da man nicht recht einsieht, wozu er selbst noch eine Uebersetzung in's Griechische und Lateinische veranstaltete, wenn der griechische Matthäus schon Copie des Hebräer-Evangeliums war, so haben wir Ursache, seine obigen Aussagen nicht in ihrem strengsten Sinne zu fassen. Eins und dasselbe waren beide Evangelien also wahrscheinlich nicht, — die Bruchstücke, die Hieronymus enthält, stimmen auch grössern Theils nicht zu unserem griechischen Text, — gewiss aber waren sie noch weit weniger völlig unabhängig

H. E. VI, 25: *M. ἐκδεδωκὼς τὸ εὐαγγ. τοῖς ἀπὸ Ἰουδαϊσμοῦ πιστεύσασι κτλ.* De Wette S. 167.

1) Eus. H. E. IV, 22.

2) De Wette a. a. O.

von einander. Dass Hieronymus späterhin von der Meinung, beide Evangelien seien identisch, zurückgekommen sei [1]), und seine früheren Aeusserungen von seinen späteren aufgewogen werden, — zu dieser Auskunft berechtigt die chronologische Aufeinanderfolge derselben nicht. Denn gleich das erstemal, wo er des Hebräer-Evangeliums überhaupt Erwähnung thut, erzählt er zugleich, er habe es abgeschrieben und übersetzt. Ueber das Verhältniss des hebräischen Textes zum griechischen, über diese einfach thatsächliche Frage musste er also von Anfang an so sehr im Reinen sein, dass es nicht glaublich ist, er sei einige Jahrzehnde später durch gereifteres Nachdenken zur richtigen Einsicht gelangt. Seine anfängliche, so unzweideutige Behauptung der Einerleiheit beider muss also im Wesentlichen für richtig angesehen werden. Credner's Ausflüchte, seine psychologischen Erklärungen, die Annahme von Randbemerkungen, Einschiebseln [2]), und was dergleichen Mittel sind, helfen nichts. Warum sollte sich auch der gelehrte Kirchenvater, nachdem er sich von der Grundverschiedenheit beider Texte überzeugt hatte, immer noch so schwankend (*»evangelium, quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum«*, *»evangelium, ut plerique autumant, juxta Matthaeum«*) ausgedrückt, und über den wahren Thatbestand nicht offen und unumwunden erklärt haben? Etwa aus Furcht, verketzert und einer Abweichung von der kirchlichen Lehre und Ueberlieferung beschuldigt zu werden [3])? Aber das fragliche hebräische Evangelium hatte er ja von den Nazaräern, einer anerkannt ausserkirchlichen Parthei, sich verschafft. Was zwang ihn hier zu Reticenzen? Welche Rücksicht konnte ihn binden? Warum nicht geradezu aussprechen: dieses Evangelium ist nicht der Urtext des kanonischen Matthäus?

Wie diese Frage entschieden werden möge, jedenfalls bleibt die Thatsache unbestreitbar, dass die Meinung, das Hebräer-Evangelium sei der Urtext des griechischen Matthäus, zur Zeit

1) De Wette S. 87.
2) Beiträge S. 394.
3) Beiträge S. 391.

des Hieronymus eine allgemein verbreitete war. Gestützt ohne Zweifel anf eine unvordenkliche kirchliche Ueberlieferung zeugt sie wenigstens, wenn nicht für die Dieselbigkeit, so doch für den geschichtlichen Zusammenhang und die enge Verwandtschaft beider Evangelienschriften.

Die Art, wie dic eine aus der andern geworden, die Einzelheiten des Entstehungsprocesses und die Motive der Abänderungen können allerdings nicht mehr beschrieben werden, allein die Sache selbst ist im Allgemeinen nicht undenkbar, da wir wissen, dass das Hebräer-Evangelium mehrfältige Redactionen durchlaufen hat. »Es war,« bemerkt De Wette selbst (S. 116), »von schwankender und veränderlicher Natur, und hat, wie es scheint, verschiedene Bearbeitungen erfahren. Dem bekannten Inhalt nach war es besonders mit dem Matthäus verwandt, obschon keineswegs das Original desselben. Alle andern Evangelien sind entweder Abartungen des Hebräer-Evangeliums oder häretische Verfälschungen.« Die wandelbare und fliessende Beschaffenheit des Hebräer-Evangeliums ist unläugbare Thatsache, sie beurkundet sich in manchen Spuren. So trifft es sich oft, dass die aus demselben geschöpften Anführungen einer und derselben Stelle bei verschiedenen Kirchenvätern keineswegs zusammenstimmen. Was z. B. Hieronymns [1]) aus der Taufgeschichte mittheilt, ist von den Bruchstücken, die uns Epiphanins daraus [2]) aufbehalten hat, völlig abweichend. Die Kindheitsgeschichten ferner fehlten nach einigen Berichten, und das Evangelium hegann mit dem Auftreten des Täufers [3]); aber nicht nur stimmen auch hier die Angaben des Epiphanius über die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου nicht mit einander überein [4]), sondern eben so wenig die Angaben der andern Berichterstatter mit denjenigen des Epiphanius. Es ist wahr, die clementinischen Homilien z. B. haben kein einziges Citat aus den Kindheitsgeschichten, haben dieselben also in ihrem Evangelium wahrscheinlich nicht gehabt: im Evangelium der Nazaräer da-

1) Comm. in Jes. XI, 1. Opp. VII, S. 156.
2) Haer. XXX, 13.
3) Epiph. Haer. XXX, 13. 14.
4) Credner, S. 339 ff.

gegen, wie aus den Aeusserungen des Hieronymus geschlossen werden kann [1]), im Evangelium des Hegesipp — denn er erwähnt die Verfolgung des Herodes [2]) — in demjenigen des Ignatius — er spricht von der *παρθενία Μαρίας* [3]) — und des Justin — das jedenfalls, wie man immer darüber urtheilen möge, durch verschiedene seiner Angaben, z. B. diejenige, dass Christus in einer Höhle geboren worden sei [4]), zu der Annahme berechtigt, Justin habe die Kindheitsgeschichte in dem von ihm »nebenbei« benützten judenchristlichen Evangelium vorgefunden — waren sie enthalten. So fehlten namentlich auch die Genealogieen im Evangelium der Ebioniten, wie Epiphanius versichert [5]), und doch beriefen sich die Karpokratianer [6]) eben auf die Genealogieen ihres Evangeliums, um daraus die natürliche Geburt Christi zu beweisen [7]).

Das gefundene Ergebniss bestätigt und bestimmt sich näher, wenn wir auf den dogmatischen Charakter des Matthäus-Evangeliums einen Blick werfen. Die Wahrnehmung, die neulich in Beziehung aufs dritte Evangelium gemacht und treffend durchgeführt worden ist [8]), dass ein gedoppeltes Element, ein dem Judenchristenthum und ein dem paulinischen Christenthum zugekehrtes in ihm unterschieden werden müsse, dass aber eben in der Zusammenstellung und Verknüpfung dieser beiden Seiten, in der Darstellung Christi als des jüdischen Messias, durch den jedoch das messianische Heil von den ungläubigen Juden auf

1) Comm. in Habac. III, 3. in Jes. XI, 1. Credners Auskünfte S. 299 ff. sind ganz unnöthig, sagt doch Epiphanius ausdrücklich XXIX, 9 von den Nazaräern: *ἔχουσι τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον κ. τ. λ.*

2) Euseb. H. E. III, 20 cl. Matth. II.

3) Ep. ad Ephes. c. 19. vgl. auch ad Trall. 9.

4) Dial. c. Tryph. c. 78. pag. 175. Maur.

5) A. o. a. O.

6) *Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρήμενοι δῆθεν παρὰ τοῖς Ἐβιωναίοις εὐαγγελίῳ* Epiph. Haer. XXX, 14.

7) Haer. XXVII, 2; aus diesem Grunde kann es nicht das Matthäus-Evangelium gewesen sein, wie Epiphanius meint.

8) Zeller, der dogmatische Charakter des Lukas, Theol. Jahrb. 1843, 1, 95 ff.

die Gläubigen unter den Heiden übergeht, die bestimmte Tendenz und der eigenthümliche Charakter dieses Evangeliums bestehe — diese Wahrnehmung trifft in gewissem Sinne auch auf das Matthäus-Evangelium zu. Auch dieses Evangelium ist nicht, wie etwa das johanneïsche, ein Werk aus Einem Guss, die Arbeit einer und derselben schriftstellerischen Hand, nicht einmal, was dem dritten Evangelium zugestanden werden muss, das Ergebniss einer folgerichtigen systematischen Redaction. Auch in ihm sind anomale Bestandtheile, Bruchstücke heterogener Gedankenkreise zu unterscheiden. Dasselbe Evangelium, das dem mosaischen Gesetz eine buchstäbliche Geltung auch für den neuen Bund, eine unverbrüchliche ewige Bedeutung zuschreibt [1]), spricht anderwärts von dem neuen Geist und der Selbstständigkeit der neutestamentlichen Oekonomie [2]), dasselbe, das die Aufgabe und Abzweckung des Christenthums so vorherrschend im beschränkt-nationelen, jüdisch-partikularistischen Sinne auffasst [3]), hebt anderwärts seinen universalistischen Charakter [4]), selbst im Gegensatz gegen das ungläubige Volk der Verheissung, dem das Heil genommen werden soll, hervor [5]); dasselbe Evangelium, das den Schluss der Geschichte, des *αἰὼν οὗτος* in nächste Aussicht stellt, herbeigeführt durch ein plötzliches unmittelbares Eingreifen des in seiner Herrlichkeit wiedererscheinenden Erlösers [6]) lehrt anderwärts eine stetige, im-

---

1) V, 17 — 19.

2) IX, 16. 17: *οἶνος νέος, ἀσκοὶ παλαιοί.*

3) XV, 24: *οὐκ ἀπεστάλην, εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.* X, 5: *εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ·* ferner I, 21. XIX, 28.

4) XXIV, 14: *κηρυχθήσεται ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ.* XXVIII, 19: *μαθητεύσατε πάντα ἔθνη.*

5) VIII, 10 — 12: *οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται*, XX, 1 — 15 die Parabel von den Arbeitern im Weinberg; XXI, 33 — 44 die Parabel vom Erben des Weinbergs und vom Eckstein, mit dem Schlusssatz: *ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ;* XXII, 1 – 14 die Parabel von der Hochzeit des Königs; XXIII, 37 — 39: *Ἱερουσαλὴμ, Ἱερουσαλὴμ κ. τ. λ.* III, 9. XXI, 28 — 32.

6) XVI, 28: *εἰσί τινες τῶν ὧδε ἑστώτων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται*

manente geschichtliche Entwicklung, eine in natürlichem Lebensprocesse sich verwirklichende Vollendung des Gottesreichs [1]); dasselbe, das von den Einflüssen ebionitischer Ascese sich nicht frei gehalten hat [2]), stellt anderwärts der Forderung ascetischer Enthaltsamkeit die Idee der Innerlichkeit und evangelichen Freiheit gegenüber [3]). Die Zusammengesellung dieser Gegensätze jedoch, die sich einer unbefangenen Betrachtung aufdrängen, ist keineswegs, wie im dritten Evangelium, eine dem ursprünglichen Charakter der ganzen Evangelienschrift angehörige, tendenzmässige, neutralisirende; die dem Judenthum zugekehrte Seite herrscht durchweg so entschieden vor, die ganze Grundanschauung, die das Matthäus-Evangelium beherrscht, ist in allen ihren Zügen so unverkennbar judaistisch, dass die geistigeren universalistischen Elemente, die sich daneben vorfinden, — sie sind vorzugsweise in Cap. 20 — 23 enthalten — vielmehr als spätere auf der Basis einer schon vorliegenden Evangelienschrift gemachte Einträge erscheinen. Im alten Hebräer-Evangelium, welches das Judenchristenthum in ungetrübter Reinheit repräsentirte, waren jene Stücke schwerlich enthalten, sie werden auch weder von Justin [4]), noch von den Clementinen [5]) angeführt, dagegen sind sie fast alle dem Lukas gemeinschaftlich. Der letztere Punkt ist um so bemerkenswerther, als in der Parallelstelle Matth. 23, 37 das nur bei Lukas vorkommende, bei Matthäus solöke Ἱερουσαλήμ — seine stehende Schreibart ist sonst Ἱεροσόλυμα II, 1. 3. III, 5. IV, 25. V, 35. XV, 1. XVI, 21. XX, 17. 18. XXI, 1. 10 — sich findet.

Es erneuet sich also auch von dieser Seite die Wahrscheinlichkeit, dass unser Matthäus-Evangelium eine letzte vom kirchlichen Standpunkt aus veranstaltete Redaction des Hebräer-

θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ· ebenso X, 23.

1) XIII, 31—33: *κόκκος σινάπεως, ζύμη.*

2) z. B. XIX, 12 *εὐνουχίζειν ἑαυτὸν διὰ τὴν βασ. τ. οὐρ.*

3) XI, 18. 19: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης κ. τ. λ.*

4) Mit Ausnahme von VIII, 11. 12. cl. Dial. c. Tryph. c. 76. S. 173. c. 120. S. 213. u. c. 140. S. 231. Maur.

5) Mit Ausnahme von XXII, 1—14. cl. Hom. VIII, 22. S. 686. Cotel.

Evangeliums ist, eine Redaction, die Manches, was nicht mehr an der Zeit war, getilgt, und Anderes, was ein Gegengewicht gegen den vorherrschenden judenchristlichen Charakter zu bilden geeignet schien, aus andern evangelischen Quellenschriften eingeschaltet haben mag.

Das gleiche Resultat der veränderlichen Beschaffenheit des Hebräer-Evangeliums ergibt sich auch aus der nicht unbedeutenden Zahl anderer unkanonischer Evangelien, die in einer so nahen Verwandtschaft zu demselben gestanden haben müssen, dass sie nur als Spielarten und Verzweigungen jenes Urstamms angesehen werden können. Was das Evangelium Petri betrifft, so vermuthet De Wette mit Recht, es sei mit dem Hebräer-Evangelium »sehr verwandt« gewesen (S. 91). Man wird aber noch weiter gehen und sagen dürfen, es war mit ihm identisch. Es ist schon gar nicht glaublich, dass die Judenchristen, die *Ἑβραῖοι*, ihrem Evangelium den Namen *εὐαγγέλιον καθ᾿ Ἑβραίους* selbst gegeben haben, nur die ausserhalb Stehenden, die Nicht-Judenchristen, die Katholiker konnten es. Hatte aber das Hebräer-Evangelium ursprünglich einen andern Namen, so war es höchst wahrscheinlich derjenige des Petrus, nach welchem es benannt war, denn Petrus war, wie wir aus den Clementinen sehen, die apostolische Auctorität der Judenchristen. Auch positive Notizen sprechen dafür. Wenn die Kirchenväter sonst versichern, die Nazaräer haben sich des Hebräer-Evangeliums bedient, so sagt Theodoret vielmehr: *κέχρηνται τῷ καλουμένῳ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ* [1]). Die Markosier, die sich unter andern auch des Evangeliums Petri bedienten [2]), führen Stellen daraus an, welche mit den Citaten der Clementinen und Justins, die nachweislich aus dem Hebräer-Evangelium stammen, in auffallender Uebereinstimmung stehen. De Wette sagt zu viel, wenn er angiebt, das Evangelium Petri sei von Serapion als »ketzerisch« verworfen worden. Diesen Ausdruck hat Eusebius am angeführten Orte (VI, 12.) nicht; der antiochenische Bischof erzählt nur, er habe es durchgegangen, *καὶ εὑρεῖν τὰ*

1) Fab. Haer. II, 2.

2) Credner 262 ff.

μὲν πλείονα τοῦ ὀρθοῦ λόγου τοῦ σωτῆρος· τινὰ δὲ προςδιεσταλμένα. Eigenthümliche Zusätze hatte aber auch das Hebräer-Evangelium, das darum nie für ketzerisch galt. Dass sich doketische Ebioniten darauf beriefen, beweist nichts; Cerinth, der ebenfalls unter diese Kategorie gehört, bediente sich höchst wahrscheinlich [1]) des Hebräer-Evangeliums. Das Evangelium der Aegypter anlangend, so hält es De Wette, auf Schneckenburgers Nachweisungen gestützt, für sehr wahrscheinlich, dass es zum Stamme des Hebräer-Evangeliums gehörte (S. 103), und da er auch von Tatians Diatessaron zugiebt, es habe Verwandtschaft mit dem Evangelium der Hebräer gehabt (ebendaselbst), eine Behauptung, die, meiner Ansicht nach, mit viel grösserer Bestimmtheit aufgestellt werden darf, als es De Wette S. 101 thut, da Credners Beweisführung grossen Schein der Wahrheit hat — so ist uns hiemit, dasjenige hinzugerechnet, was über die justinischen ἀπομνημονεύματα unten noch näher ausgeführt werden soll, eine ziemliche Anzahl historischer Daten gegeben, um von dem Charakter, dem Verwandtschafts-Verhältniss und der Geschichte der alten unkanonischen Evangelien-Litteratur eine klarere und bestimmtere Anschauung zu gewinnen. Alle diese Schriften, nach kirchlichen Richtungen, Häuptern, Localitäten verschieden genannt, das Evangelium der Hebräer, das Evangelium des Petrus, dasjenige der Aegyptier, Justin's Denkwürdigkeiten, Tatian's Diatessaron, der hebräische Matthäus und das kanonische Matthäus-Evangelium — sie können, wenn sie nicht zum Theil geradezu identisch waren, doch nur Spielarten eines und desselben Evangelienstamms gewesen sein, nur eine Reihe verschiedener aufeinanderfolgender Redactionen, als deren erste das Evangelium der Hebräer — das eigentliche Urevangelium, — als deren letzte unser griechischer Matthäus anzusehen ist. Dieser Entwicklungsgang ist es auch, welcher der allgemeinen Fortbewegung des Christenthums von den palästinensischen Regionen zu den römisch-hellenischen, von den jüdisch-particularistischen Principien zu den freieren, paulinisch-universellen am besten entspricht.

1) Nach Epiph. Haer. XXX, 14.

Die Geschichte des Hebräer-Evangeliums wirft auch auf das Problem der justinischen ἀπομνημονεύματα einiges Licht zurück. Die Präsumtion eines uranfänglichen kirchlichen Gebrauchs unserer kanonischen Evangelien war der richtigen Stellung und Beantwortung dieser Frage von jeher ungünstig. Erscheint aber diese Voraussetzung bei näherer Untersuchung als unstichhaltig, hat unsere bisherige Erörterung vielmehr den Beweis geliefert, dass das Hebräer-Evangelium während der judenchristlichen Periode der christlichen Kirche als das eigentlich kanonische Evangelium — wenn man diesen Begriff auf eine Zeit anwenden darf, in welcher er noch nicht existirte — in öffentlichem Gebrauche war und dass die drei synoptischen Evangelien erst später, mit dem Beginn der katholischen Kirche, allgemeiner hervortreten, so macht es sowohl die Zeit, in welcher Justin schrieb, als die Richtung, der er schon nach seiner Herkunft angehört, ungleich wahrscheinlicher, dass er das Evangelium der Judenchristen, als die später aus demselben herausgebildeten synoptischen Evangelien benützt hat.

De Wette hat meiner Ansicht nach der alten neuerdings wieder gewöhnlich gewordenen Ansicht zu viel eingeräumt. Er gelangt zu dem Ergebniss, Justin's ἀπομνημονεύματα seien unsere kanonischen Evangelien, die Justin auch alle, nur Markus und Johannes seltener gebraucht habe. Was die geschichtlichen Anführungen betreffe, welche unsern Evangelien fremd seien, so nöthigen dieselben blos, anzunehmen, dass Justin ein unkanonisches, namentlich das Hebräer- oder Petrus-Evangelium nebenbei benützt oder Zusätze daraus in seiner Handschrift des Matthäus gelesen habe (S. 99. 100). Mit diesem Ergebniss kann ich keineswegs übereinstimmen, und ich gehe um so eher auf eine nähere Entwicklung der Gegengründe ein, als eine kürzlich in den Studien und Kritiken (1842, 2, 355—482) auch von De Wette billigend angeführte Abhandlung in ähnlichem Sinne, mit gleicher Polemik gegen die Credner'schen Beweisführungen sich ausgesprochen hat.

Also auch den Johannes soll Justin benützt haben, nur seltener. So findet De Wette im Dial. c. Tryph. c. 88. S. 186. Maur. eine Anführung von Joh. I, 13, in Apol. I, 61. S. 79 von

Joh. III, 3—5, in andern Stellen Anspielungen auf die johanneïsche Terminologie und den johanneïschen Lehrbegriff. Ich habe schon anderwärts bemerklich gemacht, wie es sich mit diesen vermeintlich johanneïschen Citaten in Justin verhalte [1], und kann hier nur wiederholen, was ich am angegebenen Orte auseinandergesetzt, zumal, da ich inzwischen auch bei Credner (Beiträge S. 252) eine übereinstimmende Ansicht vorgefunden habe. Allerdings stehen die Worte Justin's Apol. I, 61. S. 79 Maur.: (ὁ χριστὸς εἶπεν·) ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν in auffallender Verwandtschaft mit dem Johanneïschen III, 3: ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τȣ͂ θεȣ͂. 5.: ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Allein die specifisch-johanneïsche Terminologie, die eigenthümliche Färbung seiner Diction fehlt. Das doppelte ἀμὴν ist weggefallen, an die Stelle von βασιλεία τοῦ θεοῦ ist das synoptische βασ. τῶν οὐρανῶν, an die Stelle von ἄνωθεν γεννηθῆναι — ἀναγεννηθῆναι getreten. Schon dieser Umstand macht es wahrscheinlich, dass die justinische Citation aus einem andern, unsern Synoptikern verwandteren, Evangelium geflossen ist, da überdiess dem Matthäischen: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε, ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰςέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (XVIII, 3), das der justinischen Stelle zum Theil noch näher entspricht, die gleiche Quelle zu Grunde zu liegen scheint. Diese Wahrscheinlichkeit wird jedoch zur Gewissheit bei einer Vergleichung der clementinischen Homilieen (XI, 26). Hier ist der fragliche Ausspruch Christi ganz gleichlautend mit Justin unter den gleichen Abweichungen von der johanneïschen Diction angeführt. Wollte man diess Zusammentreffen nichts desto weniger für zufällig erklären und demgemäss das johanneïsche Evangelium als die Quelle beider so abweichenden und in ihrer Abweichung zusammenstimmenden Citate festhalten, so ist uns dieser Ausweg durch die unbestreitbare und erwiesene Thatsache, dass den übrigen Citaten der Clementinen das Hebräer-

1) Vgl. meinen Montanismus S. 184

Evangelium zu Grunde liegt, abgeschnitten. Aber doch vielleicht jene einzige Stelle haben die Clementinen aus dem vierten Evangelium entlehnt? Ja wenn es glaublich ist, dass eine Schrift, wie die Clementinen, welche die Logoslehre und jeden Versuch einer Hypostasirung der göttlichen Trias als Polytheismus, als Einführung heidnischer Theologumenen bekämpft, und hiebei polemische Rücksicht auf das johanneïsche Evangelium nimmt [1]), eben dieses Evangelium als apostolisch-kanonische Schrift anerkannt nnd benützt hat. Oder ist das Hebräer-Evangelium selbst in Abhängigkeit vom johanneïschen Evangelium entstanden? So wenig, als die Clementinen, die der gleichen Richtung angehören, in Abhängigkeit davon stehen. Das Judenchristenthum hatte seine eigene, in den Kreis der Apostel selbst hineinragende Tradition, es hatte seine eigene selbstständige Evangelien-Litteratur, es war nicht im Fall, an den Schriften der Katholiker Plagiate begehen zu müssen. Die Folgerungen, die aus den angeführten Thatsachen fliessen, sind klar. Es ist nur Eine Quelle, auf welche im vorliegenden Falle alle vier, Justin, die Clementinen, das Matthäus- und das johanneïsche Evangelium zurückweisen, und diese eine ist das Hebräer-Evangelium — ein Zusammenhang der Dinge, der uns überhaupt zu der Annahme berechtigt, die scheinbare Aehnlichkeit, welche viele der justinischen Citate mit unsern synoptischen Evangelien haben, beruhe nicht immer auf einer unmittelbaren Benützung derselben.

Auch den Markus soll Justin benützt haben. De Wette führt jedoch nur eine einzige, wo diess der Fall gewesen sein soll, an. Diese eine Stelle zengt aber bei richtiger Auffassnng ebenfalls für's Gegentheil. *Μετωνομακέναι αὐτὸν* (*Ἰησοῦν Χ.*) so lautet sie, *Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ, γεγενημένον καὶ τοῦτο μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφοὺς υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργὲς, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς κ. τ. λ.* [2]) Diese *ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ* können nur *ἀπομν. Πέτρου*, nicht, wie De Wette will, *ἀπομν. Ἰησοῦ Χρι-*

1) Vgl. meinen Montanismus S. 145 ff.

2) Dial. c. Tryph. c. 106. S. 201. Maur.

στοῦ sein. Denn nach dem durchgängigen Sprachgebrauche Justin's, wie alle von De Wette S. 99 angeführten Beispiele zeigen, hat der mit ἀπομνημονεύματα verbundene Genitiv active, nicht passive Bedeutung. Justin bedient sich sonst immer der Formel: τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ, τὰ γενόμενα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύματα, οἱ ἀπομνημονεύσαντες ἀπόστολοι. Hiernach ist auch jenes Citat aus Markus ein Citat aus dem Hebräer-Evangelium, und jeder Grund, eine Bekanntschaft Justin's mit dem zweiten kanonischen Evangelium anzunehmen, fällt weg. Bindemann meint nun zwar, unter ἀπομνημονεύματα Πέτρου — denn auch er hält die grammatische Rückbeziehung von αὐτοῦ auf das unmittelbar vorhergehende Πέτρου für das Wahrscheinlichere — könne gar wohl das Evangelium Marci gemeint sein, das ja der kirchlichen Ueberlieferung zu Folge unter dem Einfluss des Petrus entstanden sei. Allein abgesehen davon, dass zu jener Zeit eine Evangelienschrift existirte und in kirchlichem Gebrauche sich befand, die den Namen des Petrus in eigentlichem Sinne auf der Stirne trug, so dass die Anführungsformel Justin's zum mindesten sehr ungenau und unklar wäre, abgesehen auch davon, dass Justin zugestandenermassen ein unkanonisches Evangelium, das kein anderes gewesen sein kann, als das Evangelium der Hebräer oder das mit demselben identische Evangelium Petri, wenigstens subsidiarisch gebrauchte und folglich nicht das Evangelium Marci unter dem gleichen Titel citiren konnte, abgesehen endlich davon, dass statt der nur einmaligen Benützung des Evangeliums Marci ein viel häufigerer, ja ein vorherrschender Gebrauch desselben zu erwarten gewesen wäre, wenn Justin dieses Evangelium wirklich als das Evangelium des Apostelfürsten betrachtete — abgesehen von diesem Allem ist jenes Auskunftsmittel ganz unbrauchbar für Jeden, der, wie der Verfasser des vorliegenden Handbuchs, die von Papias zuerst mitgetheilte, überdiess auf unser Markus-Evangelium mit zweifelhaftem Rechte anwendbare Ueberlieferung für eine erst in späterer Zeit entstandene und gegenüber von dem secundären Ursprung und epitomatorischen Charakter des Markus-Evangeliums bedeutungslose erklärt (De Wette S. 173).

Rechnet man hinzu, dass die wenigen Bruchstücke, die uns vom Evangelium der Hebräer oder demjenigen des Petrus geblieben sind, mit den Citaten des Justin grossentheils stimmen, und zwar gerade da, wo die letzteren trotz ausdrücklicher Berufung auf die *ἀπομνημονεύματα* von den Angaben und Darstellungen unserer kanonischen Evangelien differiren — Nachweisungen, die von Credner in sehr befriedigender Weise gegeben worden sind, und die von De Wette etwas anerkennender hätten gewürdigt werden dürfen — so wird man durch alle Beweise oder vielmehr Möglichkeitsgründe und Entschuldigungen, die De Wette weiter noch zu Gunsten der älteren Ansicht beibringt (S. 99), sich nicht vom Gegentheil überzeugen lassen.

Es sei wahrscheinlich, lesen wir a. a. O., und werde durch die vorkommenden Wiederholungen bestätigt, dass Justin die Evangelien wie zuweilen alttestamentliche Schriftsteller frei aus dem Gedächtniss citirt habe. Parallelen aus den alttestamentlichen Citaten Justin's hat neuerlich namentlich Bindemann beigebracht. Gut; wenn diese Analogie nur durchführbar wäre. Aber mit Ausnahme von zwei oder drei Stellen sind alle neutestamentlichen Citate bei Justin mehr oder weniger von dem Texte unserer kanonischen Evangelien abweichend, während im Dialog mit Tryphon z. B. die alttestamentlichen Citate ein ganz umgekehrtes Verhältniss darbieten, sie sind mit wenigen Ausnahmen alle wörtlich genau. Das Missverhältniss ist allzu auffallend; mag es auch in dem besondern elenchtischen Zweck, den Justin in dem genannten Gespräche verfolgt, seinen Grund haben, wenn er sich in seinen Anführungen genauer an den Grundtext hält, so hatte er also doch, indem er schrieb, den biblischen Urtext vor sich, und wir sollten denken, auch seine neutestamentlichen Citate müssten genauer sein. Ist es ferner auch wahr, dass die Annahme einer ungenauen gedächtnissmässigen Citation durch Wiederholungen bestätigt wird, indem Justin einen und denselben evangelischen Spruch das einemal in dieser, das anderemal in anderer Form wiedergiebt, so findet doch auch dieser Umstand keine volle Anwendung. Diese abweichenden Wiederholungen bilden die Minderzahl; in der

überwiegenden Mehrzahl seiner Citate bleibt sich Justin gleich, und grossentheils gerade da, wo sein Text von dem synoptischen abweicht [1]). Wie sollen wir uns diese Erscheinung psychologisch erklären? So unverfänglich es wäre, wenn Justin das eine- oder anderemal aus freier Erinnerung ungenau citirt hätte, so auffallend wird dieser Umstand, wenn wir ihn bei seinen Abweichungen beharren, und einen und denselben Spruch an ganz entlegenen Orten in gleichmässiger Differenz vom evangelischen Texte citiren sehen. Es reicht nicht hin, mit Bindemann zu sagen, die Erinnerung verfestige sich, und wenn das schriftlich oder mündlich Vernommene im Gedächtniss eine abweichende Gestalt angenommen habe, so lasse es sich nicht mehr so leicht verwischen, sondern es erhalte einen stereotypen Charakter. Allein wenn wir sehen, dass Justin den Spruch Matth. 11, 27 dreimal in gleichmässiger Abweichung vom matthäischen Texte citirt, — in einer Abweichung, die nicht aus dem Bildungstrieb der freien Erinnerung abgeleitet werden kann, denn die matthäische Textform ist die leichtere und natürlichere —, wenn wir erwägen, dass diese Anführungen nicht einer und derselben Schrift angehören, sondern zweien verschiedenen, zwischen deren Abfassung ein Zeitraum von mehreren Jahren und eine ohne Zweifel wiederholte Lesung des synoptischen Grundtextes hineinfällt, so wird uns jene Auskunft immer unzureichender erscheinen. Ja sie verliert endlich allen Halt, wenn wir die von Justin durchgängig festgehaltenen Eigenheiten in einer vom synoptischen Texte übereinstimmend und gleichmässig abweichenden Form auch in den Clementinen und in andern Kreisen, wo das Hebräer-Evangelium herrschte, antreffen, wie diess bei dem ebenbesprochenen Satze der Fall ist [2]).

1) Dial. c. Tryph. 49. S. 145. cl. 88. S. 186. Ib. 88. S. 186. cl. 51. S. 147. Apol. I, 15. S. 52. cl. de resur. 8. S. 593. Apol. I, 15. S. 52. cl. Dial. 123. S. 226. Apol. I, 16. S. 53. cl. Dial. 76. S. 173. Apol. I, 16. cl. Dial. 35. S. 132. Dial. 76. S. 173. cl. 120. S. 213 und 140. S. 231. Dial. 17. S. 118. cl. 112. S. 208. Dial. 100. S. 195. cl. Apol. I, 63. S. 81 bis. Dial. 76. S. 173. cl. 100. S. 195 u. s. w.

2) Credner S. 248 ff.

Ist es wirklich denkbar, dass bei verschiedenen von einander ganz unabhängigen Schriftstellern das Werk freier subjektiver Erinnerung sich so übereinstimmend gestaltet, dass sie in Wortabweichungen von dem Schrifttexte, in Satzänderung und Satzverbindung zusammentreffen? Wenn z. B. der Spruch vom Schwören Matth. 5, 37 von Justin, den Clementinen und dem Verf. des Briefs Jakobi [1]) von drei in keinerlei Abhängigkeit von einander stehenden Schriftstellern in einer vom Matthäustext übereinstimmend und gleichmässig abweichenden Form angeführt wird, und hiebei schlechterdings keine gemeinschaftlich wirkenden psychologischen Motive, welche dieses Zusammentreffen erklärlich machen könnten, zu entdecken sind, denn der Text des Matthäus (*ἔστω δ' ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ*) ist auch hier so viel leichter, einfacher und mundrechter als derjenige des Hebräer-Evangeliums (*ἔστω δ' ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ*), dass er durchaus zu keiner Aenderung oder Nachbesserung in der letztern Art veranlassen konnte — sollen wir uns in diesem Fall, nur damit eine unhistorische Hypothese Recht behalte, hinter die Unerklärlichkeit des Zufalls flüchten? Der angeführte Beleg ist nicht der einzige dieser Art, es könnten zahlreiche andere angeführt werden, in denen der Zufall, beharrlicher als sonst, es darauf angelegt haben müsste, den Naturzusammenhang zu beschämen. Dass solche psychologische Unmöglichkeiten doch möglich seien, will uns Bindemann aus einer Vergleichung der evangelischen Citate des alexandrinischen Clemens mit denjenigen der clementinischen Homilien glaublich machen. Beide treffen allerdings in mehreren vom synoptischen Texte abweichenden Anführungen auffallend zusammen, allein wer giebt uns denn die Gewähr, dass diese Coincidenz eine zufällige sei? Ich habe oben darauf hingewiesen, dass der alexandrinische Clemens noch das Hebräer-Evangelium, das Evangelium der Aegypter, das *κήρυγμα Πέτρου* und die Offenbarung des Petrus benützt, dass er sie sämmtlich, etwa nur mit Ausnahme des Evangeliums der Aegypter, ganz arglos als kirchlich-normative Schriften anerkennt, dass er das *κήρυγμα*

1) Die Stellen bei Credner S. 178, 284.

Πέτρου geradezu als authentische Schrift citirt, warum könnte nicht auch bei Niederschreibung jener Stellen, auf welche Bindemann so grosses Gewicht legt, eine apokryphische Reminiscenz mitgewirkt haben? Sicherlich hat eine solche mitgewirkt bei seiner Anführung des eben besprochenen *ναὶ ναί, οὒ οὔ* eine Stelle die er zweimal in derselben Fassung, wie Justin und die Clementinen wiedergibt.

»Die Benennung: apostolische Denkwürdigkeiten, womit Justin wahrscheinlich auf Xenophons Denkwürdigkeiten anspielt und die Verschweigung der Namen der Evangelisten kann nicht viel bedeuten« (S. 99). Viel allerdings nicht, was wenigstens den zuerst angeführten Umstand betrifft, doch legt auch er seinerseits gegen die ebenso unhistorische als für die richtige Fassung der vorliegenden Frage störende Voraussetzung einer »kanonischen Evangelienlitteratur«, die Justin vorgelegen habe, und vorgelegen haben müsse, ein nicht unwichtiges Zeugniss ab. So auffallend es wäre, wenn die Kirchenväter des dritten und vierten Jahrhunderts unsere kanonischen Evangelien mit solcher Vorliebe, wie Justin, unter dem Titel *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* citiren würden, so befremdlich müsste diese Anführungsformel auch bei Justin sein, wenn er unter den gleichen Verhältnissen, wie die Späteren, unter den gleichen kirchlichen Voraussetzungen geschrieben hätte. Zu der Wahl dieses Titels veranlasste ihn allerdings ohne Zweifel der Hinblick auf Xenophons Denkwürdigkeiten, aber diese Parallelisirung beweist, wie fremd ihm die so eng verbundenen Begriffe der Inspiration und Kanonicität sein mussten. Noch bedeutungsvoller finde ich das andere der angegebenen Momente, die Nichterwähnung der Evangelisten. Nicht als ob Justin die Namen seiner Gewährsmänner regelmässig hätte anführen sollen — und nur hiegegen kann die Instanz, dass er ja auch andere heil. Schriftsteller ohne ihren Namen anführe (S. 100), etwas bedeuten — aber er nennt sie n i e, nicht ein einzigesmal, nicht einmal zufällig, wie es doch beim allgemeinen kirchlichen Gebrauch der kanonischen Evangelien so nahe lag; wie oft dagegen nennt er die Namen eines Jesaias, Jeremias, Daniel! Selbst den Namen des Johannes erwähnt er, indem er der Apokalypse gedenkt, warum

nur nicht die Namen der Evangelisten, die doch bei der kirchlichen Anerkennung kanonischer Evangelien den Männern des A. T. ebenbürtig mussten an die Seite getreten sein?

Der letzte Entscheidungsgrund de Wette's: Evangelien, welche in den Versammlungen der Christen vorgelesen werden, können kaum andere als unsere kanonischen sein, ist genau betrachtet nichts Anderes als eine assertorische Wiederholung dessen, was bewiesen werden soll, eine Voraussetzung, die eben nach unseren bisherigen Auseinandersetzungen nicht zugegeben werden kann. Haben die Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts noch das Hebräer-Evangelium citirt, warum sollen es die Gemeinden nicht gelesen haben? Und haben es nachweislich im dritten und vierten Jahrhundert noch die Gemeinden in gar manchen kirchlichen Regionen gelesen, warum soll es im ersten und zweiten Jahrhundert nicht noch eine grössere Verbreitung genossen haben?

Bindemann ist in seiner anachronistischen Zurückdatirung der Kategorieen des Kirchlichen und Unkirchlichen, der »katholischen Kirche« und der judenchristlichen »Partei« gar zu weit gegangen. Ein später unkanonisch gewordenes Evangelium, meint er, habe unmöglich vor den kanonischen im kirchlichen Gebrauch gewesen sein können, denn warum sollte die »Kirche« das Evangelium des Petrus ausgeschlossen haben? warum weiss der allerfahrene, im Dienste der Kirche ergraute Irenäus nichts davon? warum bezeugt die »Kirche« so einstimmig die uranfängliche Geltung der kanonischen Evangelien [1])? So muss denn also die Auktorität und Allwissenheit der Kirche aushelfen, wo die erforderlichen historischen Einzelbeweise fehlen; dieses unprotestantische Machtwort soll stark genug sein, um die Resultate der gründlichsten kritischen Untersuchungen niederzuschlagen, — ein historisches Verfahren, bei dessen Durchführung es bald als Inconsequenz erscheinen wird, die Ansprüche des römischen Stuhls, die alle einmal von der »Kirche« anerkannt und historisch bezeugt worden sind, für historisch unbegründet zu erklären. Weil Irenäus leistet, was er soll, wird sein histo-

1) Bindemann a. a. O. S. 596 ff.

rischer Forschungsgeist in's glänzende Licht gestellt; die apostolischen Väter, die nicht leisten, was sie sollen — denn keiner derselben citirt nach unseren kanonischen Evangelien — werden mit Stillschweigen übergangen. Weil Irenäus vom Hebräer-Evangelium schweigt, kann es weder damals noch je früher in kirchlichem Gebrauch gewesen sein; der noch ältere Hegesipp und der gleichzeitige Verfasser der Clementinen, welche beide doch auch Bindemann nicht unter die Häretiker wird rechnen wollen, bilden natürlich gegen das Zeugniss oder vielmehr Stillschweigen eines katholischen Kirchenlehrers keine Instanz. Mit all' dieser Willkühr kann Bindemann jedoch die Eine entscheidende Thatsache nicht wegschaffen, dass Justin eine Reihe von evangelischen Sprüchen und geschichtlichen Vorgängen aufführt, die in unseren kanonischen Evangelien nicht nachweisbar sind, dass er für einige derselben seine ἀπομνημονεύματα ausdrücklich als Quelle nennt, und dass eben diese unkanonischen Citate es sind, die mit den noch vorhandenen Bruchstücken des Hebräer-Evangeliums auffallend zusammentreffen. So hat also Justin doch wenigstens Ein »apokryphisches« Evangelium unter seinen ἀπομνημονεύματα gehabt, und da er dasselbe ganz auf gleichem Fusse behandelt, wie seine übrigen evangelischen Quellen, da er mit keinem Worte andeutet, dass er es nur »nebenbei« benütze, so verliert alles das, was aus der anachronistischen Zurückdatirung der spätern Begriffe des Kanonischen und Apokryphischen, so wie aus dem Charakter des Justin als eines »nachdenkenden, an Forschungen gewöhnten, wahrheitsliebenden Manns« [1]) hat geschlossen werden wollen, alle Beweiskraft. Hat Justin nur einmal das Hebräer-Evangelium als kanonische Schrift benützt, so kann er es öfter, so kann er es überall, da gethan haben, wo sein Text mit dem synoptischen nicht wörtlich genau übereinstimmt. Was hilft es auch, zu so kleinlichen Auskunftsmitteln zu greifen, wie das, jene apokryphischen Zusätze seien an dem Rand seines kanonischen Evangelienexemplars verzeichnet gewesen [2]). Wie? dieser »nach-

1) Bindemann S. 398.
2) Bindemann S. 469. De Wette S. 100.

denkende, an Forschungen gewöhnter Kirchenlehrer, dem der Inspirationsbegriff keineswegs mehr fremd war [1]), sollte entweder so unkundig gewesen sein, um nicht aus der Vergleichung anderer Evangelienschriften zu wissen, dass diese Randzusätze apokryphischen Ursprungs seien, oder so ungenau, dass ich nicht sage, leichtfertig, um apokryphischen Notizen, statt ihnen eine Verwahrung beizufügen, vielmehr ausdrücklich das Prädikat apostolischer Urheberschaft und damit einen inspirirten Charakter zu geben? Uebrigens ist, wie schon oben bemerklich gemacht worden ist, das Zurücktreten des judaistischen Hebräer-Evangeliums und das Aufkommen unserer synoptischen Evangelienredaktionen so wenig unerklärlich, dass es vielmehr für jenen denkwürdigen Umschwung der kirchlichen Verhältnisse und Grundsätze, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts stattfand, und dessen wesentlicher Charakter als Reaktion gegen das bisher in der Kirche vorherrschende Judenchristenthum aufgefasst werden muss — auch seinerseits eine keineswegs unwichtige Bestätigung liefert. Dass dieser Umschwung überhaupt stattfand, bezeugt uns, — um hier auf's Nähere nicht einzugehen, das ich anderwärts auseinandergesetzt habe — die Geschichte der Apokalypse, deren kirchliche Anerkennung im zweiten Jahrhundert eine sehr schlagende Parallele für diejenige des Hebräer-Evangeliums darbietet; dass ferner dieser Umschwung auch in Beziehung auf die Litteratur des neutestamentlichen Kanons und ihre kirchliche Anerkennung seinen Einfluss äusserte, müssen wir so lange für möglich halten, als neben so vielem Anderem namentlich auch die Existenz des Markus-Evangeliums das stärkste Zeugniss ablegt gegen die Voraussetzung, als ob schon das Zeitalter Justins einen abgeschlossenen Evangelien-Kanon, wie überhaupt die Begriffe der neutestamentlichen Inspiration und Kanonicität gehabt habe; und dass gerade das Hebräer-Evangelium es ist, dem wir die oben bezeichnete Stellung anweisen müssen, erscheint im Angesicht der zahlreichen Andeutungen, die uns bei den apostolischen Vätern und den ältesten kirchlichen Schriftstellern aufstossen, so wie der

1) Bindemann S. 403.

weit verbreiteten und langbewahrten kirchlichen Ueberlieferung von dem unter den Judenchristen vorhandenen Originaltexte des Matthäus als durchaus wahrscheinlich.

Das dritte der älteren unkanonischen Evangelien, über welches wir noch einige Bemerkungen beifügen wollen, ist das Evangelium Marcions. Auch in dieser Frage hat die Kritik seit Eichhorn Rückschritte gemacht; die Hypothese vom verstümmelten Lucas ist vornehmlich durch Hahn und Olshausen zur ziemlich allgemeinen Voraussetzung geworden: De Wette pflichtet ihr ebenfalls bei.

Um die ganze Untersuchung zum Abschlusse zu führen, dazu reichen allerdings die Quellen nicht hin. Aeltere Schriftsteller fehlen, und Tertullian ist in seinen Behauptungen gegen Marcion ganz unzuverlässig und voll leidenschaftlicher Consequenzmacherei; zudem über jene ganze ältere Periode sehr unvollständig unterrichtet. Freilich wird je nach der Ansicht von der »Härese« Marcions auch die Ansicht von seinem Evangelium, d. h. die Geneigtheit, ihn der Fälschung anzuklagen oder loszusprechen, verschieden sein. Ref. seinerseits ist eben vermöge dieser Rücksicht, je weniger er den Standpunkt der katholischen Häreseologie, wornach der Gnosticismus überhaupt nur als »Abfall von der Kirche« erscheint, für einen wahrhaft historischen anerkennen, je weniger er namentlich die Opposition Marcions gegen das kirchliche Zeitbewusstsein und seine Anknüpfung an die paulinische Theologie für eine unberechtigte halten kann, um so weniger auch geneigt, dem gewöhnlichen Urtheile über die Stellung dieses Mannes zum neutestamentlichen Kanon beizupflichten; und er hält es für entschieden wahrscheinlicher, dass das marcionitische Evangelium eine jener Quellenurkunden des Lucas-Evangeliums war, welche der Verfasser des letztern in seinem Prologe erwähnt, eine alte, in paulinischen Kreisen entstandene, wenn auch ziemlich fragmentarische Aufzeichnung evangelischer Reden und Thatsachen — als ein verstümmelter und verfälschter Lucas. Schon der Charakter des letztern, die systematische Zusammenstellung paulinischer und judenchristlicher Stücke, die allerdings in der Apostelgeschichte noch augenfälliger ist, als im Evangelium, spricht

für eine Benützung alter paulinischer Diegesen, aus denen die Stücke der erstern Art entlehnt sein mögen; von solchen paulinischen Aufzeichnnngen finden wir aber unter allen überlieferten Titeln der ältern unkanonischen Evangelien keine Spnr, als eben jenes *εὐαγγέλιον τῦ κυρίυ* das Marcion, auf Paulus oder Christus selbst zurückführte. Es wäre der Mühe werth, mit Beziehung auf das Evangelium Marcions eine Scheidung der genannten Elemente des Lucas-Evangeliums vorzunehmen. In manchen Punkten ist das Zusammentreffen auffallend: bei Marcion soll z. B. die Vorgeschichte gefehlt haben, und eben diese hat bei Lucas ein auffallend hebraisirendes Gepräge. Nichts desto weniger kann die Hypothese, dass unser Lucas aus einer Zusammenarbeitung der nach Marcion benannten Evangelienschrift mit judenchristlichen Stücken entstanden sei, zu den Ueberlieferungen, die uns von der erstern geblieben sind, in kein völlig zusammenstimmendes Verhältniss gesetzt werden. Mehrere specifisch paulinische Stücke, z. B. der verlorene Sohn, die Arbeiter im Weinberg sollen nach der ausdrücklichen Angabe des Epiphanius bei Marcion gefehlt haben; Tertullian übergeht sie wenigstens. Aber eben diess ist's, was eine Reconstruktion des ächten und ursprünglichen marcionitischen Textes so unmöglich macht, dass einestheils das Schweigen Tertullians nicht den Werth eines positiven Zeugnisses hat, anderntheils diejenige Redaktion, die Epiphanius und der falsche Origines voraussetzen und bestreiten, schon viele Umgestaltungen und Abänderungen durchlaufen hatte, und keineswegs mehr für die authentische gehalten werden kann. Ja man könnte das Letztere schon in Beziehung auf Tertullian in Frage stellen; wenn er den Marcioniten vorwirft: *quotidie evangelium suum reformant, prout a nobis quotidie revincuntur* [1]) so hat man überhaupt keine sicheren Anhaltspunkte für einen Wiederherstellungsversuch, wie ihn Hahn von freilich sehr unhistorischen Voraussetzungen aus angestellt hat.

1) adv. Marc. IV. 5. Vgl. noch Orig. Dial. de rect. in D. fid. Sect. 5. Opp. I, 867: *ὁ γὰρ σχέτλιος Μαρκίων ῥαδιουργήσας τὰ κατὰ τὸν ἀπόστολον οὐ παντάπασιν ἀπέλειψε· καὶ οὗτοι μέχρι τοῦ δεῦρο περιαιροῦσιν, ὅσα ἂν μὴ συντρέχοι τῇ αὐτῶν γνώμῃ.*

Referent begnügt sich, auf die Widersprüche und Unzulänglichkeiten, in welche sich die gewöhnliche Annahme in Betreff des marcionitischen Evangeliums verwickelt, aufmerksam zu machen. Aus dogmatischen Gesichtspunkten, in antijudaistischem Interesse soll Marcion das Lukas-Evangelium verstümmelt und verfälscht haben. *Contraria quaeque sententiae suae erasit, competentia autem sententiae reservavit,* sagt Tertullian [1]). Aber wie, wenn eben so oft das Gegentheil zuträfe, wenn Marcion ebenso oft das ihm Missfällige beibehalten und das ihm Zusagende gestrichen hätte? Man vergleiche folgende Stellen.

Luc. 7, 29—35, soll gefehlt haben, weil namentlich v. 34 *ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων* mit den ascetischen Grundsätzen Marcions im Widerspruch gestanden sei [2]); aber die *δοχὴ μεγάλη* des Levi, sammt den Fragen der Pharisäer: *διατί μετὰ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε* und: *διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσι πυκνὰ, οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσι καὶ πίνουσι,* sowie den bestätigenden und rechtfertigenden Antworten Jesu 5, 29. 35 soll er beibehalten haben.

8, 19 lässt Marcion die Worte *παρεγένοντο δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ* aus, »da Christus nach seinem System gar nicht geboren, weder Mutter noch Brüder hatte« [3]), aber den folgenden Vers: *καὶ ἀπηγγέλη αὐτῷ, λεγόντων· ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου ἑστήκασιν ἔξω* behält er bei.

10, 25 soll er nach Tertullian und Epiphanius anstatt *τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω* nur *τί π. ζωὴν κληρ.* gelesen haben; *αἰώνιος* sei von ihm ausgestossen worden, um das im A. T. vom Weltschöpfer versprochene »lange Leben auf Erden« zurückzuweisen [4]); dagegen lesen wir 19, 18 ganz unverändert auch bei Marcion: *καὶ ἐπηρώτησέ τις αὐτὸν ἄρχων, λέγων· διδάσκαλε ἀγαθὲ, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;*

11, 29 ff. wird das Zeichen des Jonas, die Königin vom Mittag und die Hinweisung auf die Niniviten übergangen; »diese ehrende Beziehung auf das A. T. ist Marcions System ganz zu-

1) adv. Marc. IV, 6.
2) Hahn 147. bei Thilo 418.
3) Hahn 148. Thilo 421.
4) Hahn 161. Thilo 435.

wider« [1]) ebenso 49—51, »wahrscheinlich, weil hier die Aussprüche des Gottes des A. T. zu ehrenvoll erwähnt nnd autorisirt werden« [2]). Aber andere ganz entsprechende Stellen hat Marcion stehen lassen. 6, 3 z. B. beruft sich Christus zu seiner Rechtfertigung auf die Handlungsweise des David (*οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε, ὃ ἐποίησε Δαβὶδ κ. τ. λ.*); 7, 27 ist eine alttestamentliche Weissagung (*οὗτός ἐστι, περὶ οὗ γέγραπται*) zu Gunsten des Täufers bestätigend angeführt.

11, 42 fand Tertullian die Lesart *τὴν κλῆσιν* statt *τὴν κρίσιν*, »was, da der gute Gott nicht richtet, nicht wohl bleiben konnte« [3]); 12, 58 aber liest man auch bei Marcion: *μήποτε ὁ κριτὴς*, [was er freilich an dieser Stelle auf den Weltschöpfer bezogen haben soll] *παραδῷ σε τῷ πράκτορι κ. τ. λ.*

12, 6. 7: *οὐχὶ πέντε στρουθία πωλεῖται ἀσσαρίων δύο; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐκ ἔστιν κ. τ. λ.* soll ausgefallen sein, »denn nach Marcion nahm sich der gute Gott nicht der Sperlinge und Haare, sondern nur der Seelen an« [4]); 12, 24 dagegen liest man auch bei Marcion ganz unverändert den ganz analogen Gedanken: *κατανοήσατε τοὺς κόρακας, ὅτι οὐ σπείρουσιν — καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς· πόσῳ μᾶλλον ὑμεῖς κ. τ. λ.* — 29: *καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε, τί φάγητε — ὑμῶν δ' ὁ πατὴρ οἶδεν, ὅτι χρῄζετε τούτων.*

13, 1—9, die Erzählung von den hingerichteten Galiläern und vom Feigenbaume soll ebenfalls gefehlt haben, weil Tertullian sie nicht erwähnt; »die Stelle stimmt auch nicht zu Marcions System, nach welchem der gute Gott nie positiv straft, sondern nur die Ungläubigen sich selbst dadurch strafen lässt, dass sie die angebotene Gnade nicht annehmen und folglich an der Seligkeit der Christen nicht Theil erhalten« [5]). Dagegen hat Marcion nach desselben Tertullians Zeugniss die Parabel vom Gastmahl des Königs sammt den Worten: *τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης κ. τ. λ.* (14, 21) sowie andere noch entschie-

1) Hahn 163. Thilo 438.
2) Hahn 165.
3) H. 164. Th. 440.
4) H. 167. Th. 441.
5) H. 175. Th. 446.

denere Erweisungen des richtenden und strafenden Gottes (z. B. 12, 46: ὁ κύριος — διχοτομήσει αὐτὸν κ. τ. λ. 19, 27: τοὺς ἐχθρούς μου ἐκείνους — ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου) beibehalten.

13, 28 soll Marcion die Worte: ὅταν ὄψεσθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασ. τ. θ. in antijüdischem Interesse gefälscht, und in folgender Wendung wiedergegeben haben: ὅταν ὄψεσθε πάντας τοὺς δικαίους ἐν τῇ κ. τ. λ. [1]); in der Parabel vom reichen Mann dagegen soll er die Gegeneinanderstellung des Ἅδης und κόλπος Ἀβραὰμ belassen haben, so dass man auch in seinem Evangelium unverändert liest, wie der Arme nach seinem Tode von Engeln in den Ort der Seligkeit, den Schoos Abrahams getragen wird, während der Reiche in der Unterwelt Qual leidet (16, 22. 23.). Aehnlich verhält es sich mit dem Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg. Dasselbe soll gefehlt haben, »weil darin von den früheren Offenbarungen Gottes und der letzten durch Christum gewordenen gesprochen wird, ganz im Widerspruch mit dem Systeme Marcions, wornach sich der gute Gott, ehe Christus vom Himmel nach Kapernaum niederstieg, nie geoffenbart hat, also auch kein Gesandter desselben misshandelt werden konnte, auch Christus nicht mit den Propheten des A. T. in einem Verhältniss historischer Continuität zu denken ist« [2]). Dieses antijüdische Interesse soll aber doch hinwiederum den Häretiker nicht gehindert haben, die Verklärung auf dem Berg, wobei Christus als das Haupt des neuen Bundes Hand in Hand mit den Vertretern des Gesetzes und der Prophetie auftritt, und die Jünger sich erbieten, drei Hütten zu bauen, μίαν σοί, καὶ μίαν Μωσεῖ καὶ μίαν Ἠλίᾳ (9, 33) nach ihren wesentlichen Theilen unverstümmelt aufzunehmen.

Das Gleichniss vom verlorenen Sohn 15, 11—32 soll von Marcion übergangen worden sein, »da ihm das Leben der dargestellten Personen gemein und sinnlich erschien, ferner auch das Schlachten des gemästeten Kalbs, das Tanzen und lustige

1) Hahn 177. Thilo 448.
2) H. 196.

Leben ganz gegen seine Disciplin war, wo man des Fleisches sich enthielt und ein ascetisches Leben führte« [1]), als ob derselbe Marcion nicht an einer andern Stelle, die er beibehalten hat, von den Pharisäern den Vorwurf gegen Christns aussprechen liesse: *ὅτι οὗτος ἁμαρτωλοὺς προςδέχεται καὶ συνεσθίει αὐτοῖς* (15, 2) und an einem dritten Ort es duldete, dass die Parusie mit einem Aufbrechen von der Hochzeit verglichen wird (12, 36), während doch die Ehe und der eheliche Genuss für Marcion noch etwas ungleich verwerflicheres war, als Tanz und Festgelage.

16, 17: *εὐκοπώτερόν ἐστι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν*, Worte »die Marcion nach seinem antinomistischen Systeme durchaus nicht unverändert stehen lassen konnte« [2]), soll er also abgeändert haben: *εὐκοπώτερόν ἐστι, τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ὡς καὶ ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται, ἢ τῶν λόγων τοῦ κυρίου μίαν κεραίαν πεσεῖν*, — und doch lesen wir auch im marcionitischen Texte ganz analoge Stellen, z. B. wenn Christus den *νομικὸς* auf's Gesetz als anf die Richtschnur des Handelns und die Quelle des Heils verweist (10, 26: *ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται, πῶς ἀναγινώσκεις; 28: ὀρθῶς ἀπεκρίθης· τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ*) wenn er 18, 18 ff. die Erwerbung der *ζωὴ αἰώνιος* von der Befolgung der *ἐντολαὶ* abhängig macht, wenn er 17, 14 den geheilten Anssätzigen den Befehl gibt: *πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσι·* wenn er von den Gesetzesgelehrten sagt, sie besitzen *τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως* (11, 52) wenn wir an einer weiteren Stelle (16, 29. 31) lesen: *ἔχουσι Μωυσέα καὶ τοὺς προφήτας, ἀκουσάτωσαν αὐτῶν κ. τ. λ.* — *εἶπε δ' αὐτῷ· εἰ Μουσέως καὶ τῶν προφητῶν οὐκ ἀκούουσιν, οὐδ' ἐάν τις ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ, πεισθήσονται.*

Nach Epiphanius fehlte 17, 10: *οὕτω καὶ ὑμεῖς, ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν, λέγετε· ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν κ. τ. λ.* Dieser Vers, meint Hahn [3]) habe zum marcio-

1) Hahn 182.
2) H. 185.
3) S. 188, bei Thilo 456.

nitischen System nicht gut gestimmt, »welches das Wesen des christlichen Lebens in freie Tugendübung aus Liebe gesetzt habe«. Allein abgesehen davon, dass der Pauliner Marcion bei einigem Verständniss paulinischer Ideen von ferne keine Veranlassung zu Streichung dieser Stelle haben konnte, liest man auch im marcionitischen Text 12, 43: *μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος, ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος κ. τ. λ.* und 19, 13: *καλέσας δὲ δέκα δούλους ἑαυτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα μνᾶς κ. τ. λ.*

19, 9 sollen die Worte *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν* gefehlt haben, da Tertullian sie nicht erwähnt und »da Marcions System dieselben nicht wohl dulden konnte« [1]); 13, 16 aber liest man auch bei Marcion unverändert: *ἀπεκρίθη οὖν αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν· ὑποκριτά, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βοῦν κ. τ. λ. — ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν κ. τ. λ.*

22, 16 soll *λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ* gefehlt haben, »denn bei der Ansicht Marcions, dass Christus nicht wirklich das Osterlamm gegessen, sondern sogleich die Eucharistie gefeiert habe — was auch ganz dem marcionitiscben unbedingten Fleischverbote entspricht — konnte der Vers nicht bleiben, weil Christus nach demselben wirklich das Osterlamm gegessen hat; dazu kommt, dass die Schilderung des Lebens im Reiche Gottes dem Marcion zu sinnlich erschien« [2]), als ob nicht auch im marcionitischen Texte unmittelbar die Worte Christi vorangiengen: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν* (22, 15) sowie wenige Zeilen früher sein Auftrag an Petrus und Johannes: *πορευθέντες ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ πάσχα, ἵνα φάγωμεν,* und als ob nicht unmittelbar darauf die ganz entsprechende Stelle folgte: *καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπε κ. τ. λ. — λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ* (22, 17. 18) bei welchen Worten, sowie bei v. 19. 20, wo die Einsetzung des Abendmahls erzählt wird, die

1) Hahn 195. Thilo 465.
2) H. 207. Th. 475.

gleiche Einwendung wiederkehren müsste, da Marcion den Weingenuss für ebenso verwerflich hielt, als den Fleischgenuss.

Christi Kampf und Blutschweiss in Gethsemane 22, 42—44 fehlt, da »Marcion bei seiner Meinung von dem Scheinkörper und dem Scheinleiden Christi die betreffende Stelle nicht lassen konnte« [1]). Aus dem nämlichen Grund soll er auch die Geburts- und Kindheitsgeschichten weggestrichen haben. Allein wenn doch auch im marcionitischen Texte Christus selbst von seiner *κεφαλή* und seinen *πόδες* spricht (7, 46), wenn er die Heilung des blutflüssigen Weibs einer seinem Körper entströmten Kraft zuschreibt (8, 46: *ἔγνων τὴν δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἀπ' ἐμοῦ*), wenn er sich 5, 24 als *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* bezeichnet, wenn er die synoptischen Einsetzungsworte *τοῦτό ἐςι τὸ σῶμά μου κ. τ. λ.* auch bei Marcion spricht, wenn er, wie auch Marcion unverändert überliefert hat, nach seiner Auferstehung in die Mitte der Jünger tritt, die ein *φάντασμα* zu sehen glaubten, und sie mit den Worten beruhigt: *ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου — ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα*, wenn er sofort zur Bestätigung seiner Leiblichkeit eine ihm gereichte Speise vor ihren Augen verzehrt (24, 37 ff.) — so ist doch in diesen Zügen so viel Antidoketisches übrig gelassen, dass Marcion bei der Streichung von nur zwei oder drei Stellen, und zwar der schwächsten, eine auffallende Inconsequenz begangen haben müsste.

Nimmt man dazu, dass Christus auch im marcionitischen Texte von den Dämonen (4, 34. 41. 18, 38) vom Volke (17, 16. 24, 19) und vom Evangelisten selbst (4, 41) als »*χριστός*« oder »*υἱὸς Δαβίδ*« oder »*προφήτης μέγας*« bezeichnet wird, und dass Christus selbst sowohl gegen Petrus und die übrigen Jünger (9, 20), als vor Pilatus seine Messianität zugesteht (23, 2. 3. cl. 22, 67 ff.), so kann man nicht einsehen, mit welcher Folgerichtigkeit bei andern vorgeblichen Auslassungen zum Antinomismus oder Antijudaismus Marcions als zu einem allzeit fertigen Vorwand und genügenden Erklärungsgrund gegriffen wird.

1) Hahn 209.

De Wette sagt: »obschon ein Theil der angemerkten Abweichungen als solche, die dem antijudaistischen Systeme des Häretikers dienten, theils von selbst erscheinen, theils von dessen Widerlegern nachgewiesen werden, und andere die Folgen von jenen sind, so erkennt man doch keine Folgerichtigkeit in seiner Bearbeitung; indessen hatte er auch seine Gründe, warum er Manches stehen liess, und half sich mit gezwungenen Erklärungen« (S. 112), d. h. genau besehen, die ganze Hypothese, die Annahme einer aus dogmatischen Gründen vorgenommenen Verstümmelung ist undurchführbar. Lässt sich gegen jede Stelle, die er in antijudaistischem Interesse gestrichen haben soll, eine andere gleichlautende aufbringen, die er nachweislich stehen gelassen hat, welchen Werth hat dann überhaupt noch ein Erklärungsgrund, der eben so oft an dem Thatbestande scheitert, als er zutrifft? Das Verfahren Marcions wäre bei der Unterstellung einer systematischen Verfälschung ein völlig räthselhaftes, man hätte fast noch mehr die Gedankenlosigkeit des Mannes, mit welcher er die Castration des evangelischen Textes vorgenommen hat, anzuklagen, als seine von Hahn mit so ernsten Worten gerügte Gottlosigkeit. Weiter ist allerdings richtig, dass er sich vielfach mit gezwungenen Erklärungen behalf, und diejenigen Stellen, die er mit seiner Theologie oder Christologie nicht vereinigen konnte, auf den Christus des Weltschöpfers oder den Demiurg bezog. Einen grossen Theil der oben ausgehobenen und gegen Hahn geltend gemachten Reden und Erzählungen hat er in dieser Weise wegzuschaffen gesucht. Man lese z. B. die höchst unnatürlichen, dem klaren Augenschein widerstrebenden, oft an's Unglaubliche streifenden Deutungen, mit denen er an vielen solchen Stellen, z. B. 5, 39. Hahn bei Thilo 409 f. c. 8, 20. Thilo 421. 9, 30. Thilo 428. 10, 26 ff. Thilo 435, 12, 29 ff. Thilo 443. 16, 29 ff. Thilo 455. 12, 36 ff. Thilo 444, 12, 48. Thilo 445. 17, 14. Thilo S. 457. 22, 67 ff. Thilo 477. 24, 37 ff. Thilo 485. dem einfachen Wortsinn sich zu entziehen gesucht hat. Liegt denn aber in diesem Umstande statt einer vermeintlichen Aushülfe bei der Unzulänglichkeit der Verstümmelungs-Hypothese nicht vielmehr die schlagendste Gegeninstanz gegen dieselbe? Hat sich Marcion, wo er

den Text des Lukas mit seinem Systeme im Widerspruch fand, durch eine gewaltsame Exegese geholfen — und gerade die stärksten Stellen des Lukas-Evangeliums sind es, die er beibehalten und in dieser Weise unschädlich zu machen gesucht hat — welchen zwingenden Grund hatte er, die andern keineswegs unbezwinglicheren zu streichen? und umgekehrt, hat er einmal, die Feder in der Hand, gestrichen was ihm nicht gefiel, warum diese Operation nur halb vollziehen und noch zu dem halben Mittel einer künstlichen Interpretation greifen?

Mit dem ἀποστολικὸν hat es die gleiche Bewandtniss. Auch hier soll Marcion gefälscht und verstümmelt haben; ziehen wir aber alles dasjenige ab, wo er nachweislich in seinem Rechte ist, z. B. die letzten Kapitel des Römerbriefs, und Anderes, wo er wenigstens nicht in entschiedenem Unrechte ist, z. B. Abweichungen in Lesarten, — wie Weniges bleibt auch hier übrig, was zur Anklage systematischer Fälschung berechtigte? Und doch, welche Verheerungen hätte er in den zehn paulinischen Briefen, die er als kanonisch anerkannte, anrichten müssen, wenn er alles auf die Weltschöpfung, auf die Person Christi, auf's A. T. Bezügliche oder seinen ascetischen Grundsätzen Widerstrebende, überhaupt Alles, was zu einer Polemik gegen ihn Material darbieten konnte, in consequenter Verfolgung seines Zwecks hätte tilgen wollen? Auch hier kehrt das Dilemma wieder: entweder hat er gar nicht gefälscht oder er ist über alle Maassen zweck- und gedankenlos dabei zu Werke gegangen.

Aber nicht allein, dass Marcion nachweislich so Manches stehen gelassen hat, was er nach der gewöhnlichen Voraussetzung streichen musste: er hat auch — vorgeblich — vieles gestrichen, für dessen Streichung eben in jener Voraussetzung nicht der mindeste Erklärungsgrund enthalten ist. Hahn selbst hat bei manchen Stellen bemerkt, es sei nicht ganz klar, warum sie im marcionitischen Texte gefehlt hätten. Noch mehr: es fehlen in demselben, wenn man aus dem Schweigen Tertullians immer einen positiven Schluss auf den marcionitischen Text ziehen dürfte, mehrere der paulinischen Stücke des Lukas-Evangeliums, solche, die dem Ideenkreise des »Häretikers« gerade am meisten zusagen mussten. Es fehlt z. B. die Weissagung

von der Zerstörung Jerusalems 13, 31 — 35, das Gleichniss vom verlorenen Sohne 15, 11 — 32., das Gleichniss vom Bergeversetzenden Glauben 17, 5. 6., das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberg 20, 9 — 18., das Scherflein der Wittwe 21, 1 — 4. u. a. m. Wie reimt sich hier Hypothese und Thatbestand?

Unter die kleineren Abweichungen des marcionitischen Textes, für welche es bisher schwer war, einen genügenden Grund aufzufinden, gehört auch c. 10, 22. Bekanntlich liest hier Lukas, in der Stellung der Glieder mit Matthäus übereinstimmend: — *καὶ οὐδεὶς γινώσκει, τίς ἐστιν ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ. καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.* Marcion aber hat: *οὐδεὶς γινώσκει, τίς ἐστιν ὁ πατήρ, εἰ μὴ ὁ υἱός· καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* [1]). Ein dogmatischer Grund kann für diese Umstellung schwer ersonnen werden; auch kein grammatischer oder sonst wie psychologischer, denn die Lesart der beiden Synoptiker ist, wie schon bemerkt wurde, die leichtere und natürlichere; wie soll man sich also die Abweichung erklären? Die Sache erscheint weniger räthselhaft, sobald man weiss, dass die marcionitische Lesart keine andere ist, als diejenige des Hebräer-Evangeliums. Es wurde schon aus Veranlassung der justin'schen *ἀπομνημονεύματα* darauf aufmerksam gemacht, dass die fraglichen Worte auch von Justin 3mal in der gleichlautenden Abweichung vom synoptischen Texte und in der gleichen Fassung, wie von Marcion angeführt werden; von den clementinischen Homilien ebenfalls (17, 4. 18, 4. 11. 13. 20.). Auch aus dieser Thatsache also, so unbedeutend sie erscheinen mag, geht doch so viel hervor, dass ein so einfaches Hülfsmittel, wie die Annahme einer Castration aus dogmatischen Motiven keineswegs hinreicht zur Beseitigung der Schwierigkeiten, und dass man sich die Sache nicht so vorstellen darf, als ob Marcion, den Text des Lukas vor sich, jedesmal nur wie ein moderner Censor einen Durchstrich angebracht habe, wo ihm eine Stelle missfiel. Schon der Umstand, dass es das He-

1) Thilo 433.

bräer-Evangelium ist, mit welchem der marcionitische Text in der vorliegenden Stelle zusammentrifft, lässt uns auf einen andern Zusammenhang aller in Rede stehenden Textesurkunden schliessen.

Das Uebrige, was De Wette noch anführt zu Gunsten der gewöhnlichen Ansicht (S. 112 f.), ist ohne entscheidende Bedeutung. Allerdings entbehrt die Annahme, dass Marcions Evangelium ein älteres unabhängiges gewesen, aller anderweitigen Zeugnisse: aber die entgegengesetzte Annahme hat hierin nichts voraus; von einer Priorität des Lukas-Evangeliums ist ebenfalls nichts bekannt, und Tertullian und Irenäus, welche beide Evangelien, dasjenige des Marcion und des Lukas, fertig vor sich liegen hatten und von ihren feststehenden kirchlichen Voraussetzungen aus rückwärtsschliessend die Differenz derselben beurtheilen, sind in dieser Frage, weil ihr eigener Standpunkt schon ein unhistorischer, anachronistischer ist, so wenig mehr klassische Zeugen, als Epiphanius und der falsche Origenes. Wenn De Wette weiter bemerkt, der selbstständige unabhängige Charakter des marcionitischen Evangeliums sei in sich selbst unwahrscheinlich wegen des ganz unpassenden und offenbar verstümmelten Anfangs und der fehlenden wichtigen, allen drei Evangelien gemeinschaftlichen, und zum ältesten Evangelienstamme gehörigen Stellen: Luc. 3. 18, 31—34. 19, 29—46. 20, 9—18. 37. 38. — so könnte diess nur dann von Belang sein, wenn historische Vollständigkeit ein Kriterium der Priorität wäre, eine Forderung, für welche die Bildungsgeschichte der ältesten Evangelien-Litteratur keineswegs spricht; die Documente, welche Lukas laut seines Prologs benützt hat, waren gewiss eher fragmentarische, rapsodische Aufzeichnungen, als historische Sammelwerke; ohnehin sind fast alle angeführten Stellen solche, für deren Fehlen im marcionitischen Evangelium man zunächst keinen andern genügenden Beweis hat, als das Schweigen Tertullians. Dass »Marcion selbst sein Evangelium gar nicht für ein solches ausgegeben, sondern dass er nur den Verbesserer des angeblich verderbten kanonischen Lukas, den er kannte, habe machen wollen«, versichert ebenfalls nur Tertullian und zwar in einer Weise, welche gegen die Richtigkeit

seiner Behauptungen gerechte Bedenklichkeiten erweckt. Abgesehen davon, dass er in seiner Polemik gegen die Häretiker nicht der zuverlässigste Gewährsmann ist, dass er in seiner Leidenschaftlichkeit die unredlichsten Sophismen und Advokatenkniffe nicht verschmäht, dass er seinem Gegner oft geradezu das Wort im Munde verdreht, wie er denn gegen Marcion in Dingen, wo dieser durchaus im Rechte ist, mit gleich unverständigem Eifer losfährt, z. B. wenn er ihm bisweilen die ächte und richtige Lesart als Verfälschung vorwirft; abgesehen ferner auch davon, dass er gegen Marcion vornehmlich das Argument der Präscription, das Recht der Verjährung, den bis zur apostolischen Verkündigung hinauf documentirbaren Besitzstand der Kirche geltend macht, — eine Beweisführung, die ihm auf seinem Standpunkte vielleicht zwingend scheinen konnte, die aber, kritisch betrachtet, sehr untergeordneten Werth hat; abgesehen von diesem Allem verwickelt sich Tertullian mit seinen Vorwürfen in auffallende Widersprüche. Während er im Uebrigen an der Behauptung hält, Marcion habe den Text des kanonischen Lukas durch Auslassungen und zum Theil auch durch Interpolationen gefälscht, macht er ihm anderwärts die Streichung von Stellen zum Vorwurf, die sich gar nicht in unserem Lukastexte finden, sondern bei Matthäus [1]). Dieser Umstand, den De Wette mit Unrecht übergangen hat, berechtigt zu sehr eingreifenden Folgerungen. Wie die erwähnte Verwechslung des Lukas- und Matthäus-Textes, so erklärt sich die ganze so unklare und widersprechende Ueberlieferung Tertullians in Beziehung auf die vorliegende Frage aus der Doppelsinnigkeit des Wortes *εὐαγγέλιον*, wornach es bald die Heilsbotschaft, die evangelische Geschichte überhaupt, bald eine einzelne bestimmte Evangelienschrift bedeutet. Jenes Missverständniss scheint leicht erklärlich, wenn wir in Tertullians Streitschrift gegen Marcion Stellen lesen, wie: *Si enim id evangelium, quod Lucae refertur penes nos, id ipsum est, quod Marcion per antitheses suas arguit ut interpolatum a protectoribus Judaismi etc.* [2]). Offenbar hat Tertullian, so oft er

1) Sie sind aufgezählt bei Hahn, a. a. O. 264.

2) Adv. Marc. IV, 4.

in den marcionitischen Antithesen eine Bestreitung neutestamentlicher Aussprüche und Erzählungen fand, ohne weiteres vorausgesetzt, sie haben im Texte des Marcion gefehlt; denn anders wäre es nicht zu erklären, wie er dazu kam, jene matthäischen Stellen, gegen welche sich Marcion im Zusammenhang seines Antithesenwerks ausgesprochen haben musste, geradezu marcionitische Ausmerzungen zu nennen. Liegt aber nicht eben hierin eine Berechtigung zu der Annahme, Tertullian habe überhaupt nur das Antithesenwerk, nicht aber das Evangelium Marcions vor sich gehabt, und alle seine weiteren Angaben über das letztere seien aus einer Verwechslung der beiden Bedeutungen des Wortes: Evangelium, und aus der missverständlichen Annahme geflossen, alles in den Antithesen nicht Erwähnte habe im Evangelium gefehlt? Sicher wenigstens ist die Angabe daraus abzuleiten, Marcion habe ja selbst nichts anderes sein wollen, als der Verbesserer des angeblich verderbten kanonischen Lukas, und er habe sein Evangelium selbst für eine Wiederherstellung des ursprünglichen Textes ausgegeben. Allerdings wollte Marcion ein „*emendator evangelii*“ sein, d. h. ein Reiniger des Christenthums von den trübenden Beimischungen des Judenthums, nicht aber, wie man die Worte missverständlich auffassen könnte, und wie Tertullian in seiner Consequenzmacherei irrthümlich voraussetzt, ein Verbesserer des kanonischen Lukastextes. In diesem Falle wäre es überdiess sehr befremdlich, dass Marcion seinem Evangelium keineswegs den Namen des Lukas vorsetzte. Die Ueberschrift κατὰ λουκᾶν hätte vielmehr bleiben, das gereinigte Evangelium nach seinem wahren Verfasser benannt werden müssen, wenn Marcion nur der Wiederhersteller des ächten, reinen, von Judaisten verfälschten Textes, der Ehrenretter des Pauliners Lukas, den der Apostel selbst im Kolosserbriefe als seinen Gefährten erwähnt, hätte sein wollen. Der letzte Grund De Wette's zu Gunsten der gewöhnlichen Annahme: »auch kannte er die übrigen Evangelien oder einige davon und hatte sie früherhin sogar gläubig angenommen, verwarf sie aber späterhin, als von Judenaposteln herrührend und jüdische Meinungen enthaltend« (S. 113), ermangelt vollends ganz und gar der geschichtlichen Rechtfertigung. Wenn Mar-

cion das Matthäus-Evangelium gekannt und verworfen hat, wogegen aber der oben erwähnte tertullianische Vorwurf, er habe einzelne matthäische Stellen aus seinem Evangelium gestrichen, zu sprechen scheint, was beweist diess für die Priorität des Lukas und den secundären Ursprung des marcionitischen Evangeliums? Dass Marcion das Evangelium des Johannes verworfen habe, ist historisch ebenso unerweislich, als bei der Beschaffenheit desselben unwahrscheinlich: das vierte Evangelium ist um kein Haar mehr judaistisch, als das dritte, und hätte bei Vornahme der nöthigen Castration für Marcion einen ganz leidlichen Text abgegeben; übrigens spricht alle chronologische Wahrscheinlichkeit dafür, dass Marcion es gar nicht gekannt habe; Tertullian wenigstens hätte bei seinen Voraussetzungen und bei seiner Weise der Polemik die betreffenden Worte *de carne Christi* c. 3., die De Wette S. 114 anführt, auch im angegebenen Falle ganz ebenso niederschreiben können, wie er sie geschrieben hat. Es fragt sich also nur noch, ob sich wirklich nachweisen lässt, dass Marcion die übrigen Evangelien vor seinem Abfall gläubig angenommen, aber späterhin verworfen hat. Aber nicht einmal Tertullian hat eine derartige Notiz. Allerdings spricht er von einem zu seiner Zeit vorhandenen, übrigens, wie es scheint, von der Schule selbst nicht unbedingt anerkannten [1]) Briefe Marcions, worin er selbst zugestanden haben sollte, *primam apud nos fidem suam fuisse.* Allein, die Authentie dieses Schreibens selbst zugegeben — obwohl sich leicht denken lässt, dass man vom Standpunkt der Präscription aus ein Interesse hatte, einem Häretiker eine solche Selbstverdammung in den Mund zu legen — wie soll denn daraus, dass Marcion zugesteht, erst durch fortgesetztes Nachdenken die Verunstaltung desjenigen Christenthums, in welchem er aufgewachsen war, erkannt zu haben, erst im Verlaufe der Zeit aus einem Judaisten ein Pauliner, ein wahrer Christ geworden zu sein, seine frühere Anerkennung gerade des Lukasevangeliums

1) Tert. adv. Marc. IV, 4: *quid si nunc negaverint Marcionitae, primam apud nos fidem ejus adversus epistolam quoque ipsius? quid si nec epistolam agnoverint? Certe antitheses non modo fatentur Marcionis, sed et praeferunt.*

folgen? Eine Andeutung dieser Art giebt Tertullian von ferne nicht; hätte er eine dergleichen im fraglichen Briefe vorgefunden, er hätte sie an's Licht zu ziehen uud geltend zu machen gewiss nicht unterlassen.

Mit einem Wort: hat die Annahme, das Evangelium Marcions sei eine ältere, unabhängige, in paulinischen Kreisen fortgepflanzte Evangelienschrift gewesen, keine anderweitigen historischen Zeugnisse für sich, so ist die gegentheilige tertullianische Behauptung im gleichen Fall; die erstere verwickelt sich aber wenigstens nicht in so zahlreiche, unauflösliche Widersprüche und Schwierigkeiten, wie die Hypothese vom verstümmelten Lukas; und nur diess wollte Referent durch die voranstehenden Erörterungen klar machen, de Wette hätte sich in Betreff des marcionitischen Evangeliums weniger bestimmt und entschieden, als er gethan hat, zu Gunsten der gewöhnlichen Ansicht aussprechen sollen.

Dr. A. Schwegler.

III.

Kürzere Anzeigen. Miscellen.

A. Kürzere Anzeigen.

Biblische Mythologie des Alten und Neuen Testaments von F. Nork. Erster Band. Stuttgart bei J. F. Cast. 1842. LXXVI und 411 Seiten. Preis 4 fl. 30 kr.

Wenn G. L. Bauer im Jahre 1802 es unternehmen konnte, ein Buch unter dem kühnen Titel: Mythologie des A. und N. T. in die Welt zu senden, so ist das aus jener Zeit des aufstrebenden Rationalismus leicht zu begreifen, obgleich jener Titel mehr verspricht, als das Buch, das ausserdem höchst oberflächlich und mit unzulänglichen Mitteln gearbeitet ist, zu leisten vermochte. Wenn aber heutiges Tags noch Jemand mit einem solchen Titel nur aufzutreten wagt, so muss das nothwendig schon Zweifel über die Einsicht und Befähigung des Ver-

fassers erwecken, der, wenn er auch in der hebräischen Urgeschichte sagenhafte und mythische Elemente, wie in der ältesten Geschichte aller Völker, anerkennen mag, doch etwas Unmögliches unternimmt, wenn er aus der biblischen Menschengeschichte ein System der Mythologie und eine Göttersage zu machen gedenkt. Ich will indess mit Hrn. Nork über den Titel nicht weiter rechten. Er ist auch nur äusserlich als ein Ausbängeschild seinem Werke angeheftet; denn die beiden ersten Abschnitte desselben Buchs erschienen anfangs unter dem Namen: die Götter Syriens, und wurden wenige Wochen darauf mit einem dritten Abschnitt vermehrt, unter dem neuen Titel einer biblischen Mythologie ausgegeben. Die Sache hat nichts dadurch gewonnen, obwohl der Titel für das, was Hr. Nork herausgebracht hat, allerdings nicht unpassend sein mag.

Soll ich den wissenschaftlichen Standpunkt des Verf. in der Kürze charakterisiren, so kann ich ihn nicht anders, denn als den des cynischen Rationalismus bezeichnen, insofern es einmal freilich auf ein Begreifen der biblischen Urkunden abgesehen ist. Allein bestimmter ist dieser Rationalismus, der durch die frechste Unwissenheit sich zu begründen sucht, ein etymologisch-sabäisch-phallischer, d. h. das Begreifen läuft überall auf die Spitze hinaus, durch Vermittlung der Etymologie eine sabäische, zugleich mit dem Phallusdienst zusammenhängende Vorstellung aufzuweisen.

Alle Westasiaten nämlich erklärt der Verf. für Monotheisten, (?) insofern sie die beiden Gegensätze der Zeugung und Verwesung unter dem Bilde des Zeitgottes (??) Moloch-Saturn zusammenfassten, wesshalb dieser einmal als Kinderfresser und Zerstörer erscheinen und zugleich auch wieder mit dem Phallusdienste eng verbunden gewesen sein soll. Der Jahvedienst der Juden unterschied sich nur dadurch, dass an die Stelle der Verehrung des Zeugungsorgans die Beschneidung trat und dass der Zeitgott (!) bildlos verehrt werden sollte. Jener heilige Geist aber, der die Propheten beseelte, der Schutzgott Israels, war nichts anderes, als der Planet Saturn. Adam, Noah, Sem, Melchisedek, sowie die drei Erzväter u. s. w. sind nur verschiedene Avataren dieses Gottes; Kain dagegen, Ismael, Esau u. s. f. Incarnationen des Mars, des dem guten Grundwesen feindlich entgegenwirkenden Dämons. Eva aber und die andern Stammmütter werden als Verkörperungen des weiblichen Naturprincips dargestellt. Der ganze dritte Abschnitt S. 201 — 404 handelt »von den anthropisirten Personifikationen des Licht- und Nachtprincips im A. T.« beginnt mit Adam und schliesst mit Joseph, der die Ueberschrift führt: Joseph der erstgeborene Orakelstier und prophetische Esel mit Einhornshörnern!!

So wird dann freilich eine Mythologie zusammengebracht, die seltsam genug aussieht, deren Grundzug aber darin besteht, dass der Verf. an allen Ecken und Spitzen einen Phallus hervorstehen sieht, den er ohne Scheu Männern und Weibern, Göttern und Göttinnen anzusetzen sucht. In der Auslegung seiner mystischen Bibelstellen sowie zur Aufhellung vieler Wundergeschichten mussten ausser fremden Mythen vor allem die Etymologien das Beste beitragen; denn sie sind dem Verf. »in Zeichen verhüllte Urphilosophie«! Danach rafft er dann persische, griechische, deutsche und sanskrit Wörter wild zusammen, zieht Folgerungen für die Geschichte daraus, indem er sie häufig auf ganz neue Weise deutet, obwohl er, wie ich ihm beweisen werde, nicht einmal die Buchstaben des Sanskrit lesen kann (die Schreibung mehrer Wörter beweist diess schon,) und noch viel weniger ein Sanskritwort versteht. Er entblödet sich nicht mit Kennermiene gegen die einfachsten Gesetze der Wortbildung nach dem Klange und nach reiner Willkühr Ableitungen zu geben, die von der gröblichsten Bornirtheit, ja, da Hr. Nork sichtbar, wie gesagt, nicht eine Silbe im Sanskrit versteht, von der unerhörtesten Unverschämtheit allen Gelehrten gegenüber zeugen, so dass er schon hierdurch aller etwaigen Rücksicht und Schonung sich verlustig gemacht hat.

Was ausserdem den allgemein wissenschaftlichen Standpunkt betrifft, zu dem der Verf. in der Einleitung sich bekennt, so ist es ihm auch dadurch unmöglich, irgend eine geschichtliche und namentlich eine religionsgeschichtliche Erscheinung zu begreifen und nachzuconstruiren. Er meint S. LXVI. der Einl. den Streit zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen Philosophie und Glauben dadurch zu vermitteln, dass er es für eine Ungerechtigkeit und für einen groben Irrthum erklärt, wenn die moderne Wissenschaft eine mit jedem Jahrtausend zunehmende Erleuchtung und Weiterbildung des Menschengeschlechts annähme, wodurch die frühern Generationen beeinträchtigt erschienen. Nein, es geschieht nichts Neues unter der Sonne! Die ganze Menschenheit ist eine arme Eselsbande, die von Alters her im Rade der Zeit getreten und es getrieben hat und nun sich einbildet, dass es vorwärts gehe. Das ist nichts als optische Täuschung. Ein sehr einleuchtender Beweis dafür, der zugleich den philosophischen Scharfsinn des Verf beurkundet, wird S. LXXIV. Not. 63 geführt. Wir erfahren hier, dass der Raum, wie die Umschiffung der Erde bewiesen, rund sei; ebenso müsse auch die Zeit rund sein, wovon man sich überzeugen würde, wenn man im Stande wäre, sich auch in der Zeit, wie im Raume von einem Punkte zum andern zu bewegen und so endlich die Zeit zu umleben! — den Raum können wir überschauen, die Zeit aber sehen wir immer nur von Einer

Seite; desshalb ist die Idee eines steten Fortschritts der Menschheit nach einem bestimmten Ziele pure Täuschung. Ich wage es nicht, gegen diese Beweisführung irgend Etwas einzuwenden.

Von diesem erhabenen Standpunkte aus meint der Verf. sodann, dass die Offenbarungsgläubigen jedenfalls im Rechte seien, weil die Vernunft, die ihre Resultate nur durch sinnliche Wahrnehmungen erziele, wegen der täuschenden Sinne allzusehr dem Irrthum unterworfen sei. Eine Hauptbestätigung für seine Ansicht findet er ferner darin, dass die Sanskrit-Sprache Vernunft und Unvernunft durch ein und dasselbe Wort ausdrücke. Ich kann gleich hier von der gänzlichen Unwissenheit des Verf. im Sanskr. so wie von seiner liederlichen Combinirungsweise gar nicht zusammengehöriger Wörter eine Probe geben. Das Skr. madhu soll Vernunft und Unvernunft bedeuten. Das ist total falsch. Es heisst blos etwas Süsses, daher Honig mel; dann auch ein süsses Getränk, Wein. Das Wort, woran Hr. Nork denkt, heisst mêdha Verstand und hat nichts mit dem Honig zu schaffen. Hr. N. aber combinirt weiter mit der Vernunft μεθυ = Meth, berauschendes Getränk; Skr. mad berauscht, sinnlos sein, und stellt damit μῆτις Einsicht, Klugheit zusammen, obwohl das Wort wiederum total verschieden und das τ nicht wurzelhaft ist. Die Wurzel ist bekanntlich man denken und ti ist Femin. Endung im Sanskr. wie im Griech. ma-tis = μητις eig. Meinung, dann Klugheit, Rath. vgl. φα-τις, ves-tis u. s. w. Mit derselben Wurzel wird endlich das unvergleichbare ματαιος = matt, eitel, nichtig verglichen, so dass die Sprache allerdings sehr ironisch die Nichtigkeit ihres Schöpfers, der menschlichen Vernunft, angedeutet hätte, wenn dieser dialektische Process nicht eine blosse Sinnentäuschung des Hrn. Nork wäre, der für seine Methode, den Sinn in geraden Unsinn umschlagen zu lassen, in einem Wörterbuche die dankbarste Bestätigung fand. Der Hr. Verf. scheint nicht zu wissen, dass nicht alles, was im Lexicon nebeneinander steht oder was ähnlich klingt, auch zusammengehört, bestätigt übrigens dadurch vollkommen seine Ansicht, dass man der Vernunft nicht recht trauen könne, »weil sie ihre Resultate nur durch sinnliche Wahrnehmungen erziele und desshalb wegen der täuschenden Sinne allzusehr dem Irrthum unterworfen sei«. — Wollte Hr. Nork seinen Satz durch Sprachanklänge beweisen, so hätte er es geschickter angreifen und nicht so arge grammatische Schnitzer machen müssen. Er durfte ja nur Denken mit Dünken, Dünkel und Dunkel; mens, mentis mit mentiri zusammenstellen, oder spiritus für Geist und Wind (= Nichtigkeit wie רוּחַ Jes. 41, 29) vergleichen, so wäre doch einigerSchein geblieben, wenigstens für den, der anschauungslos ist und die verschiedensten, oft al-

lerdings entgegengesetzten Bedeutungen der Wörter, nicht auf den einfachen Urquell der Vorstellung zurückzuführen vermag.

Ich gebe noch einige Proben von der Sanskrit-Kunde des Verf. S. 261 wird Satia-vrata gedeutet als Kreis, Periode des Satja, der dem bibl. שֵׁת entsprechen soll. Allein satja bedeutet bekanntlich das wesenhafte, daher Wahrheit, ἐτεός, und vrata zugewandt, ergeben, wie dêva-vrata, Gottergeben, ebenso satja-vrata der Wahrheit ergeben, der Wahrhaftige. Ferner soll Japhet dem indischen Ja-pati entsprechen und dazu wird bemerkt, dass pati im Skr. so viel als pater bedeute. Dasselbe wird S. 98 bei brahas-pati behauptet, was durch Vater des Glanzes übersetzt wird. Allein Jedermann weiss, dass patis dem lat. potis, potens, ποσις entspricht und Herr, Inhaber bedeutet und dass der Vater pitri heisst. — Ebenso glänzend sind die Etymologieen im Zend und im Persischen ausgefallen. Das Wort Zend z. B. um gleich dabei stehen zu bleiben, soll das deutsche zünden sein, wonach die Anhänger Zoroasters Zendier (!) Zünder d. i. Feuerverehrer heissen, vgl. S. 240. 323. 329. Das ist der Sache nach schon falsch; denn sie waren Lichtverehrer, nicht aber Anbeter des Feuers als des zündenden und verzehrenden Elements. Die Ableitung aber braucht kaum widerlegt zu werden. Dass Zend-Avesta lebendiges Wort bedeutet, wird den Knaben schon in der Schule gelehrt und dass die Sprache danach als geheiligte die Zendsprache heisst im Gegensatz zum Pehlwi, als der weltlichen, epischen Heldensprache und das Volk, das sie redete, das Zendvolk, ist ebenso klar. Das d ist ausserdem gar nicht wurzelhaft, wie in zünden, sondern gehört zur Bildung des Particip. Denn die Wurzel lautet im Sanskrit dschîv = ζάω, ζήν, vivere. — Bei solcher Unwissenheit kann es auch nicht auffallen, wenn S. 28 das Pehlwi, das allerdings viele semitische Wörter aufgenommen hat, zu einer alten Schwester des Aramäischen gemacht wird.

Wie in allem Sprachlichen, so herrscht auch im Sachlichen des Buchs die heilloseste Verwirrung und Unkenntniss, und zwar selbst in solchen Dingen, über die der Verf. auch ohne Kenntniss des Sanskrit und des Persischen in vorhandenen Büchern, sogar in Wörterbüchern, die er offenbar nicht zu gebrauchen versteht, sich hätte unterrichten können. Bei diesem gänzlichen Mangel gründlicher Sprachkenntnisse, selbst im Griechischen und Hebräischen, wie ich weiter unten zeigen werde, mussten die Vergleichungen und Ableitungen des Verf., auf die seine ganze Weisheit eigentlich sich stützt, nothwendig schief und schielend werden. Das Hebräische ist die Hauptquelle zur Deutung griechischer, persischer und anderer Götternamen, und wie kundig der Verf.

hiebei verfährt, soll sogleich an ein paar Beispielen, an Ormuzd und Ahriman gezeigt werden. — Zunächst erklärt der Verf. ohne weiteres den Zoroaster S. 5 für einen fabelhaften Religionsstifter. Allein das schwankende Zeitalter macht ihn noch nicht zu einer mythischen Person. Sodann war er nach allen Spuren nicht sowohl Stifter, als vielmehr Reformator einer frühern, rohern Naturreligion, deren sinnliche Elemente er zu vergeistigen suchte. Er erhob ferner über den Gegensatz des Guten und Bösen, über die zwei Urmächte Ormuzd und Ahriman hinaus eine indifferente, substantielle Einheit, aus der diese Gegensätze erst hervortraten. Diess höchste Princip alles Daseins ist das bekannte Zervane Akerene, welches weder nach Anquetil die Zeit ohne Gränzen, noch, wie v. Bohlen will, das ungeschaffene All bedeutet, sondern entweder: die All-ursache, der Allgrund oder Urgrund des Existirenden und der Welt überhaupt, (nach dem Skr. *sarva* all und Karana Ursache,) oder es könnte aharana auch wie ākritis das Geschaffne, prakritis die Natur als Materie mehr im philosophischen Sinn bezeichnen, so dass es wörtlich die Allnatur, die Allwelt, d. i. die ungeschiedene Totalität der Natur, die Substanz des Weltalls wäre. Keinenfalls wird das kurze a vor Karana als a privat. zu fassen sein. — Aus dieser allumfassenden Substanz, »dem in Herrlichkeit verschlungenen Wesen«, wie es im Zendavesta heisst, traten durch das Schöpfungswort jene zwei Grundwesen hervor, deren Deutung aus dem Hebr. wir jetzt zu prüfen haben.

Ormuzd erklärt Hr. Nork als Compositum von אוֹר Licht und dem Skr. mahat gross, was im Persischen muzd (!!) lauten soll. Wäre an sich eine solche Ableitung schon sehr gewagt und weder aus sprachlichen noch aus geschichtlichen Gründen irgend zu rechtfertigen, so muss sie völlig nichtig und als reines Produkt der Ignoranz erscheinen, wenn man bedenkt, dass dieser Name erst spät so verkürzt ist, und dass er im Zend noch vollständig ahura mazdâ lautet, vgl. Bopp, Vergleichende Gramm. I. S. 278. Da die bisherigen Deutungen desselben, wie mir scheint, ungenügend sind, so stehe hier kurz eine Erklärung. Ahura deutet man als Wesen, von ahu, Sanskr. asu Lebensgeist, von der Wurzel as = esse; ra ist suff. welches adj. und auch Subst. bildet, wie im Skr. ra und ru, griech. ψυχρός erfrischend, u. dgl. gna-rus u. s. w. Daher bed. ahura entweder der Lebendige, oder richtiger nach dem Skr. asura der Belebende*). Maz ist nach gewöhnlichem Wechsel der Hauch- und Zischlaute das Skr. mah = mag-nus, meh-r und bildet ein Compos. mit dâ von der Wurzel dâ = dhâ, τι-θη-μι setzen, thun, so dass der vollständige Name Ormuzd bedeutet: der Beleber, der grosse Setzer d. i. Schö-

*) vgl. Rosen, Rigvêda-Sanhita, XXXV, 7, 10.

pfer. Zu vergl. ist das pers. خدای oder خدا Kho-dâ, nach Burnouf vom Zend Kha-dâta, Skr. svadatta: der durch sich selbst gegebene, besser von dâ = dhâ: der sich selbst setzt, der Selbstsetzer, d. i. die Substanz als Grund ihrer selbst. Zur Bestätigung dieser Erklärung ist der Beiname Brahmâs zu vergleichen: dhâ-tri Setzer, d. i. Schöpfer, oder wörtlich zu deutsch: der Thäter im absoluten Sinn; denn thun bedeutet eig. setzen τι-θη-μι und entspricht genau dem Skr. dhâ, vgl. hineinthun, wegthun u. s. w. Ebenso wäre maz-dâ etymologisch treu: der Macht-thäter, der mächtige Schöpfer. Es wird einleuchten, wie diese sprachlich sichere Erklärung von Ormuzd, als dem Schöpfer alles Guten in der Welt, die passendste Bezeichnung ist.

Schwieriger scheint der Name seines Gegentheils. Nach Hrn. N. ist ahri das hebr. עָר, Feind, nach S. 295 auch אֲרִי Löwe, und damit vergleicht er weiter den männermordenden Αρης, obwohl in dem letzten Namen ursprünglich nicht eine feindselige Gesinnung, sondern nur die Vorstellung der Macht und Mannhaftigkeit ausgedrückt ist; denn es ist verwandt mit αρετη, virtus, αρειων u. s. w. Mit Ahriman aber kann es so wenig, als mit dem hebr. עָר (ghâr) irgend eine Gemeinschaft haben, da der Name des bösen Gottes wiederum verkürzt ist und im Zend vollständig agro mainju lautet. Agro entspricht dem Skr. agra = ακρος und mainju bedeutet im Zend gewöhnlich Geist; allein äusserster Geist = Gegengeist ist doch eine etwas matte, gesuchte Bezeichnung, wesshalb näher das Skr. manju = μῆνις, μαινεσθαι wüthen mit dem zweiten Worte zu vergleichen ist, so dass agro mainju bedeutet: der hochzornige, wildwüthende, grossgrimmige = ακροχολος, oder ganz wörtlich ἀκρομανής sehr wüthend, an Wahnsinn gränzend (Her. 5, 42), womit das dämonisch feindliche und negirende Wesen des Ahriman treffend bezeichnet ist. Im Hebr. ist das Wort einfach durch שָׂטָן Feind, Widersacher übersetzt.

Endlich muss ich auch die hebr. Sprachkenntnisse des Hrn. Nork aufs Korn nehmen. S. 101 wird als Beweis dafür, dass s in st sich umwandelt, das hebr. הִצְטַדֵּק von צָדַק angeführt. Hr. Nork sollte doch die Paradigmen studiren, um zu lernen, wie Hitpael, insbesondere bei Verben, deren erster Radical ein Zischlaut ist, gebildet wird. Auf derselben Seite wird Hasdrubal durch starker Baal übersetzt; während es Hülfe des Baal, wie עֲזַרְיָאֵל Gotthilf, bedeutet. S. 83 erfahren wir, dass das Saiteninstrument כִּנּוֹר geblasen wurde. Es war an sich keineswegs ein Trauerinstrument, wie der Verf. ebenfalls sich einzubilden scheint, vgl. Jes. 5, 12. 2 Sam. 6, 5. S. 291 wird נִמְרֹד als erste Person plur. erklärt: lasst uns empören! Man kann nichts

darauf erwiedern. S. 343 wird עָקָר der Unfruchtbare von der Wurzel קר und einem a privat. abgeleitet. Allein solche Composita, die freilich auch andere jüdische Gelehrte im Semitischen gewittert haben, sind, zumal bei Verbalstämmen, rein unmöglich; ausserdem ist ein ע (gha) priv. in diesem Sprachstamme so gut, als ein verneinendes blosses a bisher unbekannt gewesen. Es folgen noch glänzendere Proben. S. 98 stellt der Verf. פּת eig. Spalt, Scheide, Schlitz (verw. mit patere) daher die weibliche Schaam, mit ποσθη, dem männlichen Gliede etymologisch zusammen (vgl. Skr. upa-stha der Aufsteher, arab. عَلَعْل id.). S. 258 erfährt man noch einmal ganz unzweideutig, dass Hr. Nork ποσθη für das weibliche Glied hält. Wiederum totale Sinnentäuschung! Wie roh übrigens die gewöhnlichen Vorstellungen des Verf. sind, beweise ein Beispiel, das mir gerade begegnet. S. 30 wird πατηρ Vater von βάτης Bespringer, Beschälhengst abgeleitet! Doch ich kehre zum Hebr. zurück. S. 98 bemerkt Hr. Nork, dass חִטָּה Sünde bedeutet. Ein solches Wort gibt es aber nicht; es muss חֵטְא oder חַטָּאָה heissen. Möchte übrigens die Punktation immerhin ein Druckfehler sein, wie ich's von vielen andern glauben will, obwohl hier die Gleichförmigkeit mit חִטָּה, womit jenes vermeinte Wort ja eben verwandt sein soll, so wie das ה am Ende diese Annahme fast unmöglich machen, so bleibt mir ausserdem an den beiden Wörtern noch Stoff genug, um die Unkenntniss des Hrn. Nork im Hebr. daran aufzuzeigen. Jenes Wort soll nämlich wie κριθη die aufstarrende Gerste, auch das Mannesglied bezeichnen, (wo denn?) und durch diess Mittelglied auf die Sünde anspielen. Beim Waizen wäre jene Uebertragung an sich schon nicht passend; der Zusammenhang mit der Sünde aber, die der Verf. aus dem Zeugungstriebe herleitet, durch den auch die ersten Menschen fielen, (sie genossen vom Baum der Erkenntniss!) ist wieder eine reine Sinnentäuschung. Denn von allem, was den Gedanken betrifft, abgesehen, will ich nur bemerken, dass חִטָּה für חִנְטָה steht, wie שִׁטָּה für שִׁנְטָה und nach dem arab. حِنْطَة von حنط röthlich sein, also nach der Farbe benannt ist, die Sünde aber von חטא abfallen, abweichen ihren Namen hat. — S. 194 erklärt der Verf. עֲזָאזֵל als Bocksfüssler, von עֵז Bock (??) und אזל gehen, was dann heissen soll: auf Bocksfüssen gehend; Bock = Sündenthier wegen seiner Geilheit. Zunächst bedeutet עֵז bei andern Leuten sonst Ziege und ist ein Fem. bei Hrn. Nork aber scheint

der geschlechtliche Unterschied, wovon wir schon ein Beispiel hatten, verwirrt oder gar aufgehoben. Sodann ist die Aenderung der Punktation in עֲזָאֵזֶל die denkbar willkürlichste und verkehrteste. Jener Bocksgänger müsste wenigstens also ein Ziegengänger sein, woraus freilich Hr. Nork nach seiner Einsicht in's Hebr. noch immerhin einen Bock machen könnte, indem er den Namen nur deuten dürfte, als einen, der auf die Ziege geht, sie bespringt = *αἰγιβάτης*. Allein ich muss Hrn. Nork nochmals bemerklich machen, dass dergleichen Zusammensetzungen durch Unterordnung im Semitischen, wenige schwache Anfänge abgerechnet, nicht möglich sind. Nur das Indogermanische kann Zusammensetzungen, wie *αιγιποις*, ziegenfüssig bilden; im Hebr. aber müsste man כְּרַגְלֵי עֵז sagen.

Doch ich bin es überdrüssig, Hrn. Nork noch weiter die Anfangsgründe der hebr. Grammatik zu dociren. Wie es aber nach solchen Vorkenntnissen mit seiner Exegese bestellt sein wird, kann man leicht voraussehen. Ich gebe am Schluss einige Proben. Dazu kommt noch dass selbst die gewöhnlichsten Resultate der neuern Kritik dem Verf. entweder gänzlich unbekannt sind, oder, was noch schlimmer ist, dass er halb und halb etwas davon weiss und dann mit der unverzeihlichsten Zuversicht und Unwissenheit über solche Punkte abspricht. Dahin gehört z. B. die Note S. 280, wo er die Genesis nach dem babil. Exil geschrieben sein lässt und bemerkt: »Wir setzen hier voraus, dass unsere Leser durch die übereinstimmenden Resultate aller (??) modernen Kritiker das erste Buch Mosis als nach dem Exil componirt zu halten, auch dieser Meinung sich anzuschliessen geneigt sind«. Sind etwa Ewald, Tuch, de Wette u. A. keine Kritiker der Gegenwart? oder was meint Hr. Nork mit den modernen? Doch wohl keine Modekritiker? Dafür würden sie freilich sich bedanken.

Um nur einen Hauptpunkt, die Verehrung des Saturn bei allen Semiten, noch zu berühren, so muss der Name natürlich ohne weiteres semitischen Ursprungs sein und wird hergeleitet von סָתַר eig. scheiden, trennen, daher im Chald. zerstören. Danach soll der unheilbringende Planet Saturn der Zerstörer heissen. Man kann hier recht klar die seltene Oberflächlichkeit des Verf. ersehen. Sollte seine Ableitung nur einigen Halt haben, so müssten doch die Chaldäer oder irgend ein semitisches Volk diesen Planeten so benannt haben; allein bei den Chald. hiess er אֱל der Mächtige, wie bei den Persern Kêvan, d. i. König, bei den Griechen *Κρονος* Herrscher. Er so wie Mars wurden als unheilbringende Sterne betrachtet. Diese sabäische Mythologie, die allerdings chaldäischen Ursprungs ist, kam später auch

zu den Griechen und Römern, welche die Namen der Planetengötter dann übersetzten und mit ähnlichen Vorstellungen zu verknüpfen suchten. So ist der ursprünglich echt lateinische Name Saturn auf den im Alterthum äussersten Planeten übertragen worden, vielleicht veranlasst durch den griechischen *Κρονος*, obwohl auch dieser vom lat. Saturn sich unterscheidet und das patriarchalische, unstäte Nomadenleben vor dem Ackerbau repräsentirt, wesshalb er auch nicht, wie es bei Saturn der Fall war, öffentlich verehrt wurde. Die ursprüngliche Bedeutung des Saturn ist zwar etwas dunkel; allein die Sichel, mit der er abgebildet wird, weist deutlich genug auf einen Saat- und Erntegott hin; ebenso seine Gemahlin Ops, die Göttin des Segens, so dass etymologisch allerdings sätus und sätur zu vergleichen ist, wenn gleich die Quantität mit säturnus nicht völlig übereinstimmt. So viel ist klar, dass Saturn ursprünglich etwas ganz anderes, als der Planetengott war. Er ist kein finsterer Gott, er heisst bonus pater, regiert friedlich im goldenen Zeitalter und an seinen Festen, den Saturnalien, herrschte bei Jung und Alt die ausgelassenste Frohheit und Freiheit. Eine gewisse Aehnlichkeit mit dem griech. Urherrscher Kronos, wie gesagt, mochte später die Uebertragung auf das ferne, »grave Saturni sidus« mit herbeiführen. Hr. Nork aber wird einsehen, in welche arge Sinnentäuschung ihn abermals sein Unglücksstern geführt hat.

Zu dieser Unwissenheit kommt endlich noch ein unreiner, cynischer Sinn, eine verderbte Phantasie, der überall obscöne Bilder vorschweben und die sich darin gefällt, dergleichen Profanes in die heiligen Schriften gewaltsam hineinzuerklären, so dass man mit Eckel und Unmuth das Buch aus der Hand wirft. Und diese Zoten und Unfläthereien, denn wer kann sie anders bezeichnen? sollen wissenschaftliche Erklärungen sein, sollen den Streit zwischen Vernunft und Offenbarung schlichten! Wahrlich, der cynische Rationalismus des Hrn. Nork darf sich dergleichen am wenigsten träumen lassen. Der Verf. hat auch offenbar ganz andere Zwecke bei seiner compilatorischen Schriftstellerei, als die eben genannten, die in seinem Munde zu einer nichtssagenden Phrase werden. — Ich gebe zum Schluss noch einige Proben von der Auslegungsweise des Verf., damit der Leser selbst entscheiden kann, ob das eben ausgesprochene Urtheil zu hart ist.

Wenn die Philistäer dem Jakob die Quellen verstopfen wollen, so steht das nach Hrn. Nork symbolisch für: sie sind lüstern nach seinem schönen Weibe! Wenn die Hebr. in der Wüste nach den Fleischtöpfen Aegyptens sich sehnen (Ex. 16, 3), so steht das ebenfalls von fleischlicher Lust (die schmutzige Ausführung dieses Einfalls mag, wer Lust hat, bei Hrn. Nork selbst suchen) S. 44. Wenn Moses ferner Wasser

aus dem Felsen mit seinem Stabe lockt, so deutet Hr. Nork das also aus: der Fels כֵּף ist *κῆπος* das weibliche Glied, und der Stab, der Wasser des Lebens hervorruft, der Phallus! S. 210. — Die Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Mannes erklärt sich so: die Rippe ist ripa Küste = *κυστη*, vulva! Adam aber musste dabei im Schlafe seine himmlische Abkunft vergessen und in die dunkle Materic hinabsteigen! Die zwei Bäume des Lebens und der Erkenntniss sind, wie schon Görres herausgebracht hat, zwei Phallusbilder, wodurch die ersten Eltern zu Falle kamen. Und doch gebot ihnen Gott: seid fruchtbar und mehret euch! — Wenn Noah die Arche besteigt, so heisst das: er besteigt sein Weib. Der grünende Stab Aarons ist natürlich auch ein Phallus; ebenso die zwei Säulen vor dem salomon. Tempel. Von diesem Sündenpfahl war auch Paulus gequält; denn der Pfahl im Fleische, wie S. 257 erklärt wird, war ein Phallus! — Dieser unlautere Sinn findet dann auch sonst im N. T. mancherlei Ausbeute. Weil z. B. nach den Kabbalisten das Jod die männliche Eigenschaft des Schöpfers bezeichnet, so wird danach Matth. 5, 18 also gedcutet: der kleinste Buchstabe des Gesetzes, der Pfahl oder Phallusbuchstabe Jod, d. i. der Baum des Lebens oder der Sohn, בֵּן = penis, soll nicht vergehen! —

Diese Proben werden genügen. Nachträglich sei nur noch bemerkt, dass Hr. Nork aus vielen andern Büchern diesen Schmutz grossentheils zusammengetragen hat. Es liegt aber nichts daran, die Quellen im Einzelnen näher zu kennen und anzugeben. Ich habe Hrn. Nork die Ehre angethan, für das, was er theils als eigne Ausgeburt, theils als Auswurf von andern aufgenommen hat, ihn selbst zur Verantwortung zu ziehen, schon desshalb, weil er es ohne weiteres als seine Ansicht gibt. Wer übrigens diese literarische Missgeburt aus dem Geiste freier Forschung erklären wollte, würde eines schweren Irrthums sich schuldig machen. Sie liegt von der Wissenschaft in jeder Weise ebenso weit ab, als von jeder tiefern, religiösen Auffassung; sie ist ungesund durch und durch und erklärt sich, wie das ganze literarische Treiben des Verf. aus keinerlei Spekulation, wenn nicht etwa aus der Geldspekulation. Ich würde mich desshalb weit kürzer über diess Buch, das ich mit Mühe durchgelesen, gefasst haben (denn solche Schmutzwerke würdigt man am besten durch Ignoriren), wenn es nicht neulich in der Berliner literar. Zeitung seltsamer Weise eine lobende Anzeige gefunden hätte. Entweder versteht jener Recensent ebenso wenig von der Sache, als Hr. Nork, oder er hat das Buch gar nicht gelesen, oder endlich, er hat sich durch die Ausdrücke: Urtradition, Urphilosophie und Uroffenbarung, die ihn vielleicht an Schelling erinnern mochten, dermassen

von vornherein hinreissen lassen, dass er allen sonstigen Unsinn im Buche desshalb übersehen hat. Dr. E. Meier.

Der historische Christus in seinem Verhältnisse zu Gott, zu sich selbst und zu der Menschheit betrachtet u. s. w. Von Dr. Joh. Jac. Kromm. Hamb. u. Lpz. 1843. XVIII u. 392 S. 3 fl. 6 kr.

Ref. gerieth einmal mit einem Geistlichen in ein Gespräch über Strauss' Leben Jesu. »Ja — sagte dieser — wenn er nur Fabeln mythisch erklärt hätte, so könnte Niemand etwas dagegen haben, aber dass er auch Thatsachen so erklärt, das geht zu weit.« Dieselbe unbefangene Voraussetzung dessen, was zu beweisen war, bildet auch die Weisheit des vorliegenden Buchs. »Mythen! — sagt der Vf. S. 18 — nun sie mögen immerhin gelten, und sind sogar hie und da nothwendig anzunehmen; aber wo? Offenbar doch nur bei Facten, Erzählungen, Ereignissen, Begebenheiten (mehr etwas Passivem); aber nicht bei Personen (etwas Aktivem),« und auf diesen Grundsatz gestützt bemüht er sich, die mythische, zugleich aber auch die orthodoxe Ansicht von der Person und Geschichte Christi zu widerlegen, und dagegen die rationalistische auszuführen. Leider fehlen ihm aber fast alle für ein solches Geschäft nöthigen Eigenschaften. Von seinem Hauptgegner, Strauss, hat der Verf. eine ganz schiefe Vorstellung: dieser, meint er, wolle die historische Existenz Christi entweder völlig läugnen, oder ihn doch zu einer ganz unbedeutenden Erscheinung herabsetzen, mit der das Christenthum selbst in blos zufälliger Verbindung stände. Eben so wenig hat er von dem Wesen des Mythus einen Begriff, wenn sich ihm dieses dahin verkehrt, dass Einer oder Einige »sich hingesetzt,« und das evangelische Christusbild verfertigt haben. Von den entscheidenden kritischen Fragen über den Ursprung der Evangelien scheint ihm kaum entfernt etwas zu Ohren gekommen zu sein, was freilich bei einer Schrift nicht zu verwundern ist, die (S. 272) sogar *Broederi lectiones latinas* als Geschichtsquelle gebraucht. Die evangelischen Erzählungen und Reden selbst werden in seinem Bericht so ziemlich in ihr Gegentheil verwandelt, der Christus des N. T. muss sich mit dem Verf. in hohlen Menschheitsbeglückungsplanen und abstrakten Aufklärungsideen herumtreiben, in denen gerade der »historische« Stifter unserer Religion gänzlich verloren geht. Auch die Darstellung des Verf. ist im höchsten Grade vernachlässigt; einzelne Sätze (wie S. 32 f.: »wer wollte die Existenz der Apostel ableugnen, wenn sie nicht in der That an der Seite eines Mannes gewandelt hätten?«) sind geradezu sinnlos.

Vom Tode, dem Solde der Sünden, und der Aufhebung desselben durch die Auferstehung Christi. Eine exegetisch-dogmatische Abhandlung von Dr. H. A. Mau, ordentlichem Professor der Theologie in Kiel. (Separatabdruck aus den theologischen Mitarbeiten, Jahrg. 1838, Heft 2, und Jahrg. 1840 Heft 4.) Kiel, Universitätsbuchh. 1841. 244 S. 2 fl. 3 kr.

Die protestantische Dogmatik hat lange am Geschäft Christi vorzugsweise die negative Seite, die Aufhebung der Sünde und ihrer Folgen ausgebildet, während die positive Seite, der Begriff der Lebensmittheilung durch den Erlöser zurücktrat. Die Richtigkeit dieser Bemerkung ist besonders in der Rechtfertigungslehre ersichtlich; die Vergebung der Sünden galt immer als Hauptmoment des Begriffes und die Imputation der Gerechtigkeit Christi, das positive Correlat dazu, war, da die osiandrische Richtung verworfen wurde, für den Gerechtfertigten etwas Aeusserliches. Hat nun die neuere Theologie darin nachgeholfen, so ist doch noch übrig, die einzelnen Stufen des Lebens und Geschäfts Christi hereinzuziehen und die Gestaltung der positiven Seite des Erlösungswerkes an sie zu vertheilen. So ist nun der letzte Zwek der vorliegenden zwei Abhandlungen darauf gerichtet, der Auferstehung Christi zu ihrem Rechte zu verhelfen und ihren definitiven Antheil an dem Geschäfte des Erlösers auszuscheiden. Sie soll nicht blos ein beglaubigendes Interesse haben, sondern der Vollzug seyn der Aufhebung des Todes, des gesammten mit der Sünde gegebenen Verderbens, ein Moment von eigenthümlicher Bedeutung in der Lebensentwicklung Christi und von eigenthümlichem Einfluss auf die Nachbildung des Christenlebens.

Die erste Abhandlung knüpft an eine Schrift von Krabbe [1]) an, mit welcher unser Verf. in jener Auffassung der Auferstehung Christi im Allgemeinen einverstanden ist, während er in der Bestimmung des Begriffs von θάνατος mit ihr in Differenz steht. Diesen hatte Krabbe gefasst als physischen Tod, somit behauptet: die Menschen sind ursprünglich nicht sterblich geschaffen, sondern erst in Folge der Sünde es geworden. Es handelt sich also um die Frage: inwiefern ist der Tod der Sünden Sold? Hr. Mau nun entgegnet gegen Krabbe Folgendes. Da die Glaubigen des physischen Todes nicht überhoben werden, so ist er auch nicht Strafübel für die Sünde. Christus hat den Tod in diesem Sinne nicht aufgehoben für die Glaubigen; denn es ist keine Aufhebung, wenn sie zwar aus ihm zum Entgegengesetzten übergehen, aber doch ihn leiden. Die ζωή wäre in diesem Zusammen-

1) O. Krabbe: Die Lehre von der Sünde und vom Tode in ihrer Beziehung zu einander und zu der Auferstehung Christi. Hamb. 1836.

hang abstract nur geistiges Leben im Diesseits und Jenseits; Christus selbst müsste dann nicht nur die Verwesung nicht gesehen haben, sondern nicht gestorben sein. Er hat die Sünde überwunden, indem er rein von ihr blieb; sollte er den Tod nur überwunden haben, indem er ihn litt? Eine mitleidende Theilnahme an der Strafe der Sünde könnte doch nicht eine Zerrüttung des eigenen persönlichen Lebens seiner Subjektivität geworden sein. Wenn man auch zugäbe, Christo sei Unsterblichkeit nur unter der Bedingung bleibender Unsündlichkeit zugedacht gewesen, so könnte ihm doch, da er unsündlich geblieben, nicht Sterblichkeit geworden sein. Ist etwa nur die Verwesung Sündenstrafe, und hat Christus wohl sterben, aber die Verwesung nicht sehen müssen, so ist eben die Sterblichkeit an sich nicht Sündenstrafe. Wird die Menschheit durch Christum nicht vom Sterben selbst real erlöst, so ist der Tod ein ursprüngliches Entwicklungsmoment im menschlichen Leben als zwiefach bestimmbarer Uebergang von einer Stufe des Daseins zur andern. — Man erkennt in diesem dogmatisirenden Raisonnement des Verf. leicht die Fusstapfen Schleiermachers; es ist ganz die Art, wie dieser Theologe gewohnheitsmässige Vorstellungen durch Aufdeckung ihrer Consequenzen wegzuschaffen weiss. Der Verf. gesteht nun zwar zu, dass die Streitfrage zwischen ihm und seinem Gegner zunächst kein Interesse des Glaubens berühre; da ihm aber der christliche Glaube doch den Glauben an die Schrift einschliesst, so hat er, obgleich den Glauben als Grund und Quell für das Interesse der Schriftforschung voraussetzend, doch andererseits die Aufgabe, die Identität seines Glaubens mit der Schriftlehre nachzuweisen, und so ist das Exegetische die Hauptsache an seinen Abhandlungen.

Um nachzuweisen, dass auch die Schrift nicht den leiblichen Tod an sich als Folge der Sünde ansehe, geht der Verf. zuvörderst auf das alte Testament zurück. Die Erzählung der Genesis vom Sündenfalle betreffend, wird darauf gedrungen, dass II, 17 das הַיּוֹם, da das Essen vom Baume nicht auf einen unbestimmt gelassenen, sondern nur auf einen bestimmten Zeitpunkt bezogen sein könne, auch in Beziehung auf den Eintritt der Strafe, des Todes, streng auf denselben Tag ausgelegt werden müsse, also, da der physische Tod nicht auf denselben Tag erfolgte, unter Sterben nicht leiblicher Tod gemeint sein könne. Das עַד in Gen. III, 19. müsse nicht gerade Bezeichnung des Gipfels der Strafe, sondern könne ebensogut die des Termines sein. Das Wort: »von der Erde bist du genommen,« weise vielmehr auf ursprüngliche Sterblichkeit hin. Die Frucht des Lebensbaumes III, 22. könne nur ein Leben sein, wie Gott es lebt, und der Referent der Urkunde habe sich den Inhalt des Todes

schwerlich in einem objectiven Bewusstsein bestimmt vorgestellt, sondern mehr nur die subjective Seite, das Eintreten eines unbefriedigenden, unseligen Lebenszustandes bezeichnen wollen. Leben und Tod sei ein auch sonst im alttestamentlichen Vorstellungskreise sich findender Gegensatz innerhalb des zeitlichen Daseins; Tod ein der Idee nicht entsprechendes, verfehltes Dasein, leiblicher Tod Strafe immer nur als Uebergang zum völlig unseligen Zustand; Genes. 18, 27. Staub- und Asche-Sein Bestimmtheit der Kreatur als solcher; Hiob 4, 19. das nach dem Wohnen in leimernen Häusern eintretende Gefressenwerden von den Würmern nur als das Hinabsinken in einen dem Nichtleben gleich geachteten Zustand Strafe; Ps. 90. nur das resultatlose Dahinfliegen des Menschenlebens auf Gottes Strafgericht über die Sünde zurückgeführt. In den Apokryphen des A. T. sei, z. B. bei dem Siraciden 17, 1. ff. das Zurückkehren zur Erde (seiner Erde Ps. 146, 4.) ursprüngliche Bestimmung des Menschen; Weisheit II, 24. der durch den *διάβολος* in die Welt gekommene *θάνατος* vermeidliches Uebel. — Schon diese exegetische Erörterung macht auf jeden Unbefangenen den Eindruck, dass den alttestamentlichen Männern viel zu viel logische Consequenz zugeschrieben ist. Weil sie sagen: der Mensch ist von Erde, so sollen sie auch das ZurErdewerden als nothwendige unter Voraussetzung des gebliebenen Urzustandes nicht aufzuhebende Folge gedacht haben. Warum aber nicht vielmehr so, dass Gott die bleibende Unschuld des Menschen mit irdischer Unsterblichkeit belohnt, die Consequenz des Bildens aus dem Erdenkloss aufgehoben und das zur Erde Werden als Consequenz der Sünde gesetzt hätte? Wie gedrückt erscheint die Unterscheidung des Verf. bei Ps. 90! Wie viel ist der alttestam. Anschauung zugemuthet, wenn sie im Tode das Sterben von der Herbheit des Hinabsinkens in ein Nichtleben soll unterschieden haben! Dieselbe Bemerkung wird sich uns bei der neutestamentlichen Exegese wiederholen. Doch scheint hier der Verf. eher in seinem Rechte zu sein.

Es wird Folgendes bemerkt: 1 Kor. 15, 45 — 50. 56. weist das *ἐκ γῆς* hin auf *εἰς γῆν*. Das Irdischsein, die Vergänglichkeit ist anerschaffen, die Sünde erst die Waffe, das *κέντρον*, durch das der Tod Feind ist. Sterblichkeit, *σῶμα ψυχικόν*, wird bei Christo von Paulus vorausgesetzt, dessen ganzer Zweck hier nicht ist: darzuthun die Gewissheit der Erlösung von Sündenstrafen, sondern der Auferstehung des Leibs. Röm. 5, 12 ff. ist der *θάνατος* nothwendig etwas Anderes als das Ende des physischen Lebens, da Christus hier demselben nicht unterworfen, die Glieder Christi desselben nicht wirklich überhoben sind. Der *θάνατος* muss hier der mit dem leiblichen Tod eintretende unselige

Zustand sein. Hält man entgegen, dass die ersten Leser des Apostels an den zeitlichen Tod haben denken müssen, so erwiedert der Verf.: nicht an den Tod als solchen, sondern als Uebergang in die Unseligkeit. Das neue Testament lehrt ihm zu Folge überall natürliche Sterblichkeit des unsündlichen Erlösers. Das Theilhaben Christi an σάρξ und αἷμα Hebr. II, 14. setzt sie voraus. Das ψυχὴν διδόναι u. A. ist gewaltsamer Tod. Nur was für die Unheiligen mit dem Tode verbunden ist, kann Christus nicht erfahren haben. 2 Kor. V, 3. 4. ist nicht das Ausziehen, sondern das Ausgezogenhaben Gegenstand von des Apostels Furcht, der zeitliche Tod an sich gleichgiltig; Matth. 10, 28. nur das ἀπολέσαι ψυχὴν im höheren Sinn Uebel. Der Tod als Sold der Sünde ist diesseitige und jenseitige ἀπώλεια und φθορά, Mangel des Lebens als Thätigkeit und Gefühl; Röm. 8, 6—13. dieses Sterben vermeidlich, Vers 13. der Leib todt als Leib des moralischen Todes, sofern die Glieder Waffen der ἀκαθαρσία. — Mehr in seinem Rechte scheint nun hier der Verf. zu sein; denn wenn doch einerseits Paulus Röm. 7, 10. sagt: ἐγὼ ἀπέθανον, und ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς ἀπέκτεινε v. 11., so muss diess Sterben ein anderes als das physische, müssen die Präterita nach dem ganzen Zusammenhang streng zu nehmen sein; wenn er ferner 1 Kor. 15. das χοϊκόν, ἐκ γῆς, φθαρτὸν εἶναι zusammenstellt, so muss er hier wenigstens ursprüngliche Sterblichkeit lehren. Wenn er jedoch andrerseits als das κέντρον des θάνατος die ἁμαρτία hinstellt, so muss er diesen, nur wie er für den sündigen Menschen ist, als Strafe ansehen, für diesen aber, da Röm. 5, 12. nothwendig einschliesst; wenn keine ἁμαρτία, so auch kein θάνατος als positive Strafe. Ferner, wenn er sich vor dem Ausgezogenhaben fürchtet, so muss er sich auch vor dem Anfang und der Bedingung dieses Zustandes, dem Ausziehen selbst gefürchtet und es hinweggewünscht haben, und die Unterscheidung, die der Verf. in der Exegese von Röm. 5, 12. ff. geltend macht, zwischen dem Tod an sich und dem Tod als Anfang der Unseligkeit, ist eine zu abstrakte, im Bewusstsein des Apostels und seiner Leser unwirkliche. Was der Verf. oben bei den alttest. Schriftstellern geltend macht, dass sie den Begriff des θάνατος als Sündensold nicht in einem objektiven Bewusstsein bestimmt sich vorgestellt haben, das gilt gewiss auch hier, und die Frage: ob die neutest. Schriftsteller den θάνατος objektiv als physischen Tod an sich, oder nur in seiner subjektiven Erscheinung als Folge der Sünde ansahen, dürfte zuletzt weder auf die eine noch auf die andere Art schlechthin zu entscheiden sein.

Die zweite Abhandlung beschäftigt sich mit der Frage: **inwiefern nach neutestamentlicher Lehre der Tod durch Christi Auferstehung aufgehoben sei.** Die Auferstehung der Todten, wird

nun gesagt, erscheint überall als Nachbildung der Auferstehung Christi. Der Glaube an jene ist nach 1 Kor. 15. abhängig vom Glauben an diese, nicht blos als mittelbarem Beweis, sondern das Exempel Christi lässt schliessen, dass auch die Seinigen auferstehen. Denn, wenn Christus wahrhaftiger Mensch, so darf kein Moment menschlicher Lebensentwicklung ihm fremd bleiben. Er ist urbildlicher Repräsentant und Stellvertreter der Gesammtheit, an deren Spitze er steht; für die Gläubigen ist aus seiner Lebensentwicklung in allen ihren Momenten die Bestimmung ihres Lebens erkennbar; also findet die Auferstehung der Todten ihre reale Begründung durch die seinige. In diesem Sinne nicht blos der Aehnlichkeit überhaupt, sondern der nachbildenden Gemeinschaft müssen die Ausdrücke συναποθανεῖν, συνεγερθῆναι verstanden werden. Die Auferstehung Christi ist vorauszusetzendermassen Thatsache [1]). Röm. 5, 12. ff. sind Adam und Christus Potenzen, Principien, daher in ihnen für Gott die Gesammtheit gesetzt. Die ζωὴ αἰώνιος ist bei den andern neutest. Schriftstellern nur mehr blos jenseitig, als bei Paulus und Johannes, deren Ersterem sie mit der δικαίωσις zugleich gesetzt, dem Letzteren Christus die ἀνάστασις unmittelbar in seiner Erscheinung ist, da in ihm die Menschheit potentiell das Leben hat. Das δικαίωμα Christi knüpft sich an den Tod Christi, sofern seine Gerechtigkeit in seinem Tode sich vollendet. Er ist nach 2 Kor. 5, 15 ff. ὑπὲρ πάντων gestorben, nicht dass sie nun nicht sterben, sondern dass sie sterben und auferstehen; er ist ὑπὲρ πάντων auferstanden, ihr Auferstehen ist in dem seinigen enthalten; auch dieses ist repräsentirend, stellvertretend. Seine Vollendung in der Auferstehung ist potentiell auch die der Menschen. Röm. 6, 2—11: Tod und Auferstehung Christi ist das vorbildliche Vollbringen des geistlichen Sterbens und Auferstehens der Seinigen in nachbildender Gemeinschaft mit ihm; er ist τῇ ἁμαρτίᾳ gestorben, sofern er nicht mehr mit ihr in Zusammenhang steht. Röm. 8, 34: als der Auferstandene vertritt er uns durch sein in Herrlichkeit vollendetes Leben, das als solches in ihm dargestellt, stellvertretend für uns gilt. So erscheint er im Hebräerbrief als vollendeter ἀρχηγὸς erst durch seine Auferstehung. So ist Röm. 4, 25. ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν,

1) Die Beweisführung des Verf. für diese Behauptung dreht sich vorzüglich um den Punkt: die Apostel heben sämmtlich ein leibliches Hervorgegangensein Christi aus dem Grab am dritten Tage vorausgesetzt, was ohne die wirkliche Thatsache nicht denkbar wäre. Weder diese aber, noch die allgemeine Auferstehung soll ein eigentliches Wunder, sondern nur Verwirklichung der allgemein menschlichen Bestimmung, Abschluss einer durch allgemeine kosmische Verhältnisse bedingten und bestimmten Lebensentwicklung sein. Womit freilich nichts Neues gesagt, und wobei, wenn doch die kosmischen Verhältnisse Sterblichkeit und Verweslichkeit bedingen, lediglich nicht einzusehen ist, wie aus der Auferstehung das Merkmal des Wunderbaren entfernt werden soll.

nicht so zu verstehen, dass die *ἀνάστασις* blosser Glaubensgrund für das subjektive Bewusstsein der *δικαίωσις*, sondern: er ist auferstanden, damit unsere Gerechtsprechung (*δικαίωσις* ist urtheilend und ertheilend) begründet würde. So erscheint der Tod Christi auch als Aufhebung des Gesetzes, sofern wir aufhören, im Fleisch und unter dem Fluche zu sein, und das Gesetz als solches für uns aufhört. Die *ἀνάστασις* der Gläubigen als geistliche beginnend, endet mit der künftigen leiblichen Verherrlichung. Als jene ist sie theils geschehen; negativ, sofern ohne Leben, ist der Mensch wiedergeboren, positiv, als todt, erweckt; theils geschehend, fortgehende Ausbildung der *ζωή*, progressives *καρποφορεῖν τῷ πνεύματι*, *ζητεῖν τὰ ἄνω*, aber auch Theilnahme an den *θλίψεις* Christi. Als diese ist die *ἀνάστασις* vollendete *ζωοποίησις*, Theilnahme an Christi *δόξα*, das *σῶμα πνευματικὸν* Bild des zweiten Adam. Wie soll aber in diesen Zusammenhang die *ἀνάστασις κρίσεως* bei Paulus und Johannes eingefügt werden? — Es ist von selbst klar, dass der Nerv der ganzen Argumentation des Verf. in dem von Schleiermacher so nachdrücklich hervorgehobenen Begriff der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser beruht. Ref. will nur an die beiden Predigten: »Christi Auferstehung ein Bild unseres neuen Lebens,« und — »dass unser neues geistiges Leben dem Leben der Auferstehung des Herrn auch in dem Geheimnissvollen und Unerforschlichen desselben ähnlich sei« — erinnert haben. Bemerkt muss noch werden, dass die Darstellungsweise des Verf. an einer widrigen Breite leidet. A. Fischer.

Vermischte Schriften von Johann Peter Lange. Zweiter Band. (A. u. d. T.: Beiträge zu der Lehre von den letzten Dingen.) Meurs, 1841. VI u. 279 S. 1 fl. 30 kr.

Lange gehört bekanntlich zu den Männern, die keine Vermittlung der theologischen Gegensätze für möglich halten und wollen, die den jetzigen Stand der Wissenschaft, die Kritik, die Autonomie des menschlichen Geistes nur zu verdammen wissen. Ob nicht diese Männer von ihrem Anathema selbst theilweise getroffen werden, ist freilich eine andere Frage. Man sieht jetzt in der theol. Literatur zur Ermüdung oft die Erscheinung wiederkehren, dass Solche, die sich mit Händen und Füssen gegen eine These sträuben, sich doch vergebens sträuben und inconsequent genug sind, indem sie consequent zu sein meinen und vorgeben. Warum hat Lange noch kein umfassendes theologisches Werk zu schreiben gewagt, ein den Mythus besiegendes Leben Jesu etwa, oder eine die Kritik überwindende Glaubenslehre? Doch, diess wäre wohl

zuviel verlangt; aber warum noch nie eine z. B. das Dogma von der Person Christi oder von der Persönlichkeit Gottes auf wissenschaftliche Weise erörternde, erschöpfende Schrift? Es ist natürlich viel leichter, den kleinen Krieg zu führen, als Hauptschlachten zu liefern. Aber vergisst man denn, dass auf jenem Wege nie eine Sache im Ganzen entschieden wird? So ist auch in vorliegender Schrift lediglich ein Plänklergefecht eröffnet; zwar hie und da recht scharf geladen, aber der Verf. sollte doch selbst einsehen, dass er keinen Fuss breit Boden dem Feinde mit einer Partie von Aufsätzen abgewinnen kann, die, zum Theil schon im Jahr 1834 geschrieben, nach 7 Jahren herausgegeben sind. Und vollends, da die Sprache nach Lange's Art nirgends wissenschaftliche Bestimmtheit und Schärfe hat, sondern desto mehr Floskeln und Rednerornament, vollends, da nichts Zusammenhängendes gegeben, sondern Zerstreutes aneinandergereiht wird! Es sind acht Aufsätze in folgender Ordnung. 1) Die Freisprechung des Genie's vom Gesetz. 1834. 2) Die Stoffe des Antichristenthums in unsrer Zeit, wie sie besonders im St. Simonismus zum Vorschein gekommen sind. 1834. 3) Die Rehabilitation des Fleisches. 1835. 4) Das Verhältniss des Christenthums zum Pantheismus. 1836. 5) Der unauflösliche Zusammenhang zwischen der Individualität des Apostels Johannes und der Individualität der Apokalypse. 1838. 6) Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Aus den theolog. Studien und Kritiken. 1836, 3. 7) Die Reise in das Land der Wahl. 1836. 8) Zur Lehre von der Hölle und zur Lehre vom Himmel. 1839. Und diess Alles sollen Beiträge zur Eschatologie sein? Aber es handeln ja doch nur die drei letzten Aufsätze von den letzten Dingen. Die ersten können doch höchstens insofern dazu gerechnet werden, als sie das Moment des Antichristlichen an verschiedenen Erscheinungen nachzuweisen suchen und der ἀντίχριστος den καιροὶ ἔσχατοι angehört. Allein so ist immer noch kein Beitrag zur Lehre von den letzten Dingen geliefert, sondern aus jenen Erscheinungen der Schluss gezogen, dass die letzte Zeit vorhanden sei. Mag also Hr. Lange die innigste Ueberzeugung »von der Realität der eschatologischen Erwartungen, von der konkreten Gewissheit der letzten Dinge« in sich tragen, einen Beweis dafür hat er hier wenigstens nicht geliefert.

Es ist nun von den einzelnen Abhandlungen der Reihe nach Bericht zu erstatten. — Die Extreme berühren sich, sagt die erste Abhandlung über Genie und Gesetz, so auch in unsrer Zeit Aberglauben und Unglauben. Aberglauben nennt der Verf. die Vergötterung des Genie, wie sie am meisten an Göthe und Napoleon geübt worden [1]). Jener ist

1) Das Schillersfest ist fünf Jahre jünger, als die Abhandlung.

freilich ungewöhnlich begabt, aber kein Prophet, kein Priester des Heiligen, keine christliche Heroëngestalt, kein weiser Vater des Volks, kein zuverlässiger Führer der Jugend. Dieser ist freilich der Mann des Schicksals, aber auch der riesenhaften Selbstsucht, gross in der durchtriebensten Kunst der Lüge. Der Christ kann nur trauern über jeden menschlichen Genius, der sich im Aufruhr gegen seinen Herrn verfinstert hat. Sein Gott hat alle diese grossen Geister gemacht. Auch Moses aber ist Genius, aber Knecht Gottes, Hiob, Esaja, Ezechiel die grössten Dichter und Tragiker, Christus der geistige König und Patriarch des Geschlechts. — Gut, also von welchem Gesetz spricht denn die Welt das Genie frei? Doch nicht vom Gesetz in jeder Beziehung? Hält nicht die Geschichte, hält nicht die Kritik Gericht über die genannten Männer? Hr. Lange meint wohl das Sittengesetz. Aber es ist nicht zu vergessen, dass es sich fragt, ob Alles, was Hr. Lange für unsittlich hält, auch diesen Namen verdient, dass das Sittliche nicht der einzige Maassstab ist, den man an eine geschichtliche Erscheinung legen darf, und endlich, dass man diesen nicht mit andern Maasstäben verwechseln darf, worüber Strauss gegen Menzel längst das Nöthige gesagt hat. Man sieht auch hier jenen Monopolismus der Christusverehrung, der die Hochachtung des Menschlichen verschlingt. Alles soll christlich sein, auch die Naturgeschichte, auch die Geographie. Alle menschliche Thätigkeit und Kunst taugt nichts, solange sie nicht religiös und christlich. Eben diess aber, was Hr. Lange klüglich voraussetzt, ist die Frage: ob die Person Christi, da doch höchstens Ein Zweig des Menschlichen in ihr vollendet, das Urbild des Geschlechts in jedem Sinne sein kann, und die andere Frage taucht hier auf, ob nicht diese Voraussetzung selbst Aberglauben und zwar in seinen Consequenzen recht krasser, finsterer Art ist. Grundunterschied bleibt immer die Frage nach der Persönlichkeit Gottes und seinem Verhältniss zur Welt. Seine Ansicht hierüber möge Hr. Lange beweisen; den Beweis will die Zeit, nicht Behauptung, nicht Glaubensforderung.

Dem St. Simonismus vindicirt Lange grössere Bedeutung, als man gewöhnlich glaube, und weissagt eine zukünftige Rolle desselben, weil die schöne Litteratur in Frankreich ein für ihn empfängliches Geschlecht erst vorbilde, weil er ein grossartiger Versuch sei, die antichristlichen Elemente in der Christenheit zu vereinigen. Gefährlich soll er sein, nicht dadurch, dass er sich dem Christenthum widersetzt, sondern dass er es zu zersetzen droht, indem er Bestandtheile tiefer christlicher Wahrheiten in sich aufgenommen hat. Er sei eine kräftige, d. h. hinreissende, wegen des Scheins der Wahrheit auch für die Auserwählten nur durch Bewahrung des heil. Geistes widerstehliche Lüge. So der st. simonistische Pantheismus eine Lüge auf die christliche Allgegenwarts-

lehre, so das, dass der St. Simonismus das Christenthum für Eins mit dem die Welt und das Diesseits verachtenden Mönchthum erklärt und mit seiner Ansicht von Welt und Fleisch der Neigung der Zeit entgegenkommt. So ist der Rohheit und dem Neid der Armen die Verheissung der st. simonistischen Gütergemeinschaft willkommen, wie den Philanthropen. Die Verbesserung des Volks, seines ganzen Zustandes, seiner Freuden ist ein grosses Bedürfniss der Zeit; es trifft desshalb wohl die äussere Kirche eine Anklage der St. Simonisten, nicht aber das Christenthum selbst, und auch die Kirche straft sie Lügen. Durch ihre Verheissung, die Talente zu klassificiren, drohen sie die Freiheit der Geister tyrannischer zu verletzen, als sie je verletzt wurde. Die simonistische Association ist eine Nachäfferei der christlichen Bruderliebe, denn einen wirklich verbrüdernden Geist einpflanzen kann der St. Simonismus nicht. Er predigt Freiheit, aber stiftet eine geistliche Hierarchie und macht so eine Allianz von Jakobinern und Jesuiten, — eine Verzerrung des christlichen Grundsatzes, lösend zu binden, bindend zu lösen. — Er setzt sein Oberhaupt auf den Stuhl Christi; dem Skepticismus der Gegenwart in Beziehung auf die zukünftige Welt kommt er entgegen mit der Einladung, das Irdische zu verklären, in den Himmel der Gegenwart einzugehen, da doch zur Verklärung des irdischen das göttliche, das christliche Leben gehört. Dass die Verheissung des ewigen Friedens neu, ist abermals Lüge, denn sie ist christlich, und der St. Simonismus kann ihn nicht bringen, denn er weiss nichts von innerem Streit und innerem Frieden. — Man kann diese Grundzüge der Auffassung des St. Simonismus zugeben, nur ist es nicht durchaus wahr, dass er Verzerrung des Christlichen sei, wie z. B. die Gütergemeinschaft eher eine Rückkehr zum Urchristenthum zu nennen wäre. Man wird so billig sein müssen, die Vorwürfe, die der St. Simonismus dem Christenthum macht, aus dem Zustand des letztern in Frankreich zu erklären, zuzugeben, dass die kirchliche Jenseitigkeitstendenz von manchen derselben getroffen wird. Um die von Lange gemachte Unterscheidung zwischen Christenthum und Kirche ist es ohnehin eine bedenkliche Sache. Die Behauptung der Lebendigkeit des gegenwärtigen Kirchenthums im Leben und Staat wäre jedenfalls eine unkräftige Lüge. Uebrigens ist der Aufsatz von 1834; jetzt schreiben wir 43; es möchte zu hoffen sein, dass die Weissagung des Hrn. Verf. von dem Wiederauferstehen des St. Simonismus unerfüllt bleiben wird. —

In den Bemerkungen über die Fleischesrehabilitation wird Heine beschuldigt, diesen Funken, der im St. Simonismus aufgegangen, nach Teutschland übertragen zu haben, weil er selber für denselben zugerichtet gewesen, und diese Richtung an die der Zeit, an die herrschende

Philosophie des Diesseits gewaltig angeklungen. Das Mönchthum betrachtet Hr. Lange als plumpe Nothwehr des Geistes gegen die Fleischeslust, im Christenthum selbst ist das Fleisch heilig (Abendmahl, Agapen, göttliches Ebenbild, Güte der Kreatur); die Fleischesrehabilitatoren thun also dem Christenthum Unrecht, und man meint, sie wären entsprungene Mönche. Sie streiten gegen die christliche Sitte, sofern sie den unehelichen, ehebrecherischen Geschlechtsverkehr zu etwas Oeffentlichem machen wollen, gegen das christliche Recht, das Solcherlei nicht dulden kann, gegen die christliche Ehre, welcher der Trauring auch der Treuring ist, gegen christliche Vaterpflicht und Mutterliebe, gegen die öffentliche Moral, die freilich nicht Rationalisten predigen, deren Sittenpredigen abgetrennt ist vom Dogma. Das Geschlechtsverhältniss muss allerdings gehoben, der Conflikt zwischen realer und idealer Ehe aufgehoben werden. Die Verwandtschaftswahlen (statt Wahlverwandtschaft gesagt) haben kein Recht gegen die christliche Ehe, die immer Verwandtschaftswahl ist und, wo seelische Verwandtschaft geringer ist, die geistige desto inniger zu machen sucht. Der Unfug der Wiederhersteller giebt der Zeit den Beruf, den Bestimmungsgrund des gegenseitigen Erkennens der Gemüther zum letzten zu machen. — Ob die Tendenz des sogen. jungen Teutschlands historisch vom St. Simonismus ausgieng und Heine der Uebertrager desselben auf teutschen Boden war, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht hieher gehört. Ueber die Tendenz selbst hat die Zeit gerichtet. Gut, dass der Verf. die Nothwendigkeit einer Hebung der Ehe anerkennt. Aber eine nur auf Gleichheit des religiösen Lebens beruhende Ehe ist noch keine aus Wahlverwandtschaft, wenigstens diese Verwandtschaft nicht hinreichend, die Ehe zu einer Lebensgemeinschaft zu machen, sondern es ist allerdings das gegenseitige Sicherkennen der Gemüther, aber gar nicht blos in der Christlichkeit, sondern in der Einheit des innern Lebens überhaupt.—

Weiter bespricht der Verf. das Verhältniss des Christenthums zum Pantheismus. Das Antichristliche der Gegenwart, sagt er, hat, wie es immer geschah, die jetzige Philosophie mit Beschlag belegt. Daher wird das Antichristliche noch weiter zum Extrem gebildet werden, wie sich die christliche Lebensbildung erst weiter entwickeln muss. Bei der grossen Aehnlichkeit des Pantheismus mit dem Christenthum muss das Unterscheidende gesucht werden. Der Supranaturalismus kann den Pantheismus nicht überwinden, nur der biblisch-lebendige Gottesglaube. 1) Theoretisch betrachtet, wurzelt der Unterschied in der Anschauung des Verhältnisses von Gott und Welt. Gott der Vater ist dem Christenthum über der Welt, dem Pantheismus das Kind der Welt, die Schöpfung der Welt-Erschöpfung Gottes. Der Sohn Gottes nach

dem Christenthum erhält und trägt die Welt, dem Pantheismus ist der Grund der Welt ein Chaos von Kräften, daher Zufall in ihr; der Sohn als Gottmensch ist dem Pantheismus keine Person; der heilige Geist, dem Christen heilig, dem Pantheismus nur Geist, keine göttliche Weltordnung, kein Weltzweck, keine Treue, keine Reue. 2) Praktisch betrachtet, besteht eine Aehnlichkeit zwischen Pantheismus und Christenthum darin, dass jener wie dieses Erhebung aller sinnlichen Erscheinung zur Andacht fordern kann. Aber der Christ geht vom Sinnlichen zu Gott, der Pantheist bleibt in der Welt, am Göttlichen hängen, hat daher keine Herzensberuhigung, keine Beseligung, keine Verknüpfung göttlicher Eigenschaften, nur Freundlichkeit, keine Gnade, keine Barmherzigkeit, statt Anbetung Gottes Weltvergötterung, statt über der Anschauung weiblicher Schönheit Preis des Schöpfers, — Geilheit. Beide scheinen zu fordern Verklärung aller Genüsse zur Gottseligkeit, aber im pantheistischen Genusse fehlt die Scheu, das Maass, die Geistlichkeit, beide die religiöse Weihung aller Thätigkeit zum Cultus, allein der Pantheismus befreit nicht vom Sündenfluch, also auch nicht vom Arbeitsfluch, die Ruhe nach der Arbeit liegt für den Pantheisten im Genuss, für den Christen in Gott. — Da kommt es nun zu Tage. Die Philosophie ist vom bösen Geiste besessen, ist sündhaft, antichristlich, weil sie — christliche Dogmen in Frage gestellt hat. Hr. Lange mag übrigens Folgendes beweisen: dass die christliche Theologie je in ihrer Entwicklung von der Philosophie unabhängig gewesen, dass die dem Pantheismus aufgebürdeten Consequenzen nothwendig, dass die kirchliche Dreieinigkeitslehre mit der biblischen, und zwar des ganzen neuen Testaments identisch, und dass sie denkbar. Oder wir wollen zufrieden sein, wenn uns Hr. Lange nur den einzigen kleinen Punkt der Persönlichkeit des heil. Geistes als Gesammtlehre des N. T. beweist. —

Johannes und die Apokalypse betreffend, ist die Behauptung: beide fordern sich gegenseitig. 1) Johannes fordert eine Apokalypse. Auch im N. T. noch, obwohl zurücktretend gegen das alte, ist Prophetie, da wir selig sind in Hoffnung. Johannes aber als der vorzugsweise contemplative Apostel ist nothwendig der erste Träger der Weissagung unter den Aposteln. Das prophetische Wort konnte aber in ihm bei seinem hohen Alter und seiner patriarchalischen Hoheit, da er so lange die Entwicklung der Kirche schaute, nicht liegen bleiben. 2) Die Individualität der neutest. Apokalypse fordert den Johannes. Zwar ist Verschiedenheit der Sprache vorhanden, da die Apokalypse ἐν πνεύματι, die Briefe und das Evangelium ἐν νοΐ geschrieben sind; das Prophetische aber macht diesen Unterschied nothwendig, und es ist keine Verschiedenheit der Denkart, denn auch 1 Joh. 2, 28. ist von äusserlicher

Parusie die Rede; keine in der Auferstehungslehre gegen das Evangelium, denn die Anschauung der Apokalypse von einer doppelten Auferstehung ist nur die nähere Explication der des Evangeliums. Der Prolog, die sieben Sendschreiben, die ganze Prophetie der Apokalypse, die Anschauung des göttlichen Regenten der Weltgeschichte, deren Centrum Christus, die Tiefe und Klarheit der prophetischen Perspective bis zum Weltende, die Lehre vom 1000jährigen Reich mit der Grundidee der Verklärung des Christenthums zur Weltreligion, die Darstellung der neuen Welt, wo Alles durchgeistet, Alles zum Lobe Gottes verklärt ist, Alles ist so ideenreich, so evangelisch, so wundertief, Alles so das Produkt des Charisma der Weissagung, dass es nur dem Apostel Johannes zuzuschreiben ist. — Fürwahr ein herrlicher Beweis a priori, eben, wie der jetzige Stand der Kritik ihn erheischt. Könnte man auf diese Weise nicht für jeden Apostel ein Evangelium und mehrere Briefe beweisen? Welche Oberflächlichkeit, wenn eine Schrift einmalige, die andere doppelte Auferstehung lehrt, zu sagen, die eine exponire die andere weiter, und die Frage nach der Gleichzeitigkeit oder Zeitverschiedenheit ganz zu übergehen! Welches Gerede über die apokalyptische Prophetie! Wo ist hier auch nur ein Funke von historischem Zuwerkegehen? Und mag auch die neueste Kritik in Behauptung der Aechtheit der Apokalypse aus ganz anderen Gründen freilich Recht haben und mit dem Verf. zusammentreffen, wie ist diess anders erkauft worden, als mit dem Anerkenntniss der Nichtauthentie der übrigen kanonischen Schriften des Johannes?

Gegen Müllers Behauptung (Stud. u. Krit. 1835, 3.), dass nicht die σὰρξ, sondern σῶμα auferstehe, nicht die Masse, sondern das organische Ganze, sagt Lange, wenn diess doch nicht blos die Kraft der Seele, sich zu verleiblichen, nicht blos das in der Seele seiende Schema des Leibs sein soll, so muss das Auferstehende Stoff sein. Jeder endliche Geist muss sich irgendwo und wie gestalten, verleiblichen. Mit diesem Princip ist er vom Schöpfer ausgegangen. Er hat an sich Göttliches, Aetherisches und Irdisches. Nur das Letzte ist das θνητὸν, das Aetherische bleibt, und der nur relativ nackte Geist assimilirt sich das Körperliche aus seiner Aufenthaltssphäre im Zwischenzustande. Auferstehung ist dann die volle, verklärte Gestaltung, wobei die Auferstehenden nicht von der alten, sondern von der verklärten Erde ihren Stoff nehmen. — Allein, wenn die Seelen in den Zwischenzustand ihr Aetherisches aus diesem Leben mit hinübergenommen haben, so ist ja eben die Auferstehung nur abermalige Umwandlung. So etwas scheint Hr. Lange selbst einzusehen, behauptet aber: dennoch sei es Auferstehung von den Todten, weil die abgeschiedenen Seelen das Princip

der Auferstehung aus dem alten verweslichen Leibe mit hinübergenommen haben. Damit ist nichts gesagt; denn wenn der Seele nach dem Tode irgend etwas Körperliches bleibt, so ist die Epoche, welche die Schrift Auferstehung von den Todten nennt, nur noch Umwandlung eines Lebendigen und kann unmöglich ein Hervorgehen aus den Gräbern genannt werden. Ueberdiess schwankt Hr. Lange hin und her, indem er den Auferstehungskörper das eine Mal von der alten, das andere Mal von der neuen Erde nimmt. Mit diesem Allem sind wir um keinen Schritt vorwärts gekommen. Wegen ihrer endlichen Abstammung braucht Hr. Lange für seine abgeschiedenen Seelen einen Stoff, diesen ätherisirt er soviel möglich, durch die sog. Auferstehung wird er, man weiss nicht, noch mehr verfeinert, oder wieder vergröbert. Und diess soll biblisch sein? Da doch das N. T. den Zwischenzustand theils gar nicht, theils als nur sehr flüchtig vorübergehend kennt. Statt versprochenermassen die concrete biblische Anschauung zu geben, werden die modernen Abstractionen hinzugenommen und Beides nothdürftig mit Hülfe der Lange'schen Phantasie zusammengekleistert. — Diese hat vollends gewonnenes Spiel bei Beschreibung der Reise in das Land der Wahl. Ein Verstorbener will nicht auf Erden bleiben, um keine Gespensterfurcht einzujagen, will nicht zu Jesu, nicht zu den nur Gott verherrlichenden Künstlern, kurz er kommt zuletzt zu Seinesgleichen in das Land der Wahl. — Soll natürlich Schrecken einjagen. Warum schilt aber der Verf. die im Grässlichen sich gefallende moderne Romanschreiberei in Frankreich? Und wie psychologisch unwahrscheinlich, dass der Verstorbene, der doch die Nichtigkeit des Irdischen erfahren, immer noch nicht zu Jesu will, dass jetzt noch das Land seiner Wahl das der Verdammten ist! — Doch das Beste kommt zuletzt. Die Lehre von der Hölle, sagt Lange, ist die liberalste. Gott lässt dem Menschen die Wahl. Die Hölle ist eine grosse, göttliche Duldung. Sie ist freilich auch Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit, aber dieser Ueberrest des Himmlischen in ihr ist auch der letzte Hoffnungsschimmer. Die Hölle ist keine Störung des Himmels für die Seligen, weil die Liebe Eins ist mit der Weisheit, und diese in Gott ihren Frieden hat. — Wenn der Verf. hiebei das schöne Gleichniss vom Tollhaus bringt, wohin man mit voller Beruhigung einen Wahnsinnigen bringe, so möge er uns die Bemerkung erlauben, dass diess Gleichniss gewaltig hinkt; denn wer nun mit dem in's Tollhaus Gebrachten kein Mitgefühl trüge, der hätte überhaupt kein Gefühl. Wenn Schleiermacher je Etwas bewiesen hat, so ist es die Zeitlichkeit der Verdammniss in Voraussetzung der Unsterblichkeit. Hr. Lange schiebt die Frage nur in Gott zurück. Weder aber ist die göttliche Liebe unkräftig, noch die göttliche Ge-

rechtigkeit willkührlich. Wenn irgend eine Schrift, so kann diese zum Beweise dienen, dass die Theologen, welche biblisch zu sein vermeinen, sich gewaltig täuschen, und dass die theologische Eschatologie über die Schleiermacher'sche Kritik noch nicht hinaus ist. A. Fischer.

Petrus, Jacobus und Johannes. Das ist Evangelisches Henotikon von H. Scheuffler, Pfarrer zu Greifenhain. Meissen 1843. IV u. 64 S. 45 kr.

Verf. bejammert die Spaltungen der evangelischen Kirche, welche auch neuerdings wieder die bekannten Bremer und Magdeburger Zerwürfnisse herbeigeführt haben. Um zur Einigkeit trotz der dogmatischen Differenzen zu ermahnen, will er zeigen, dass dieselben Differenzen schon im Urchristenthum vorhanden gewesen seien. Die Absicht ist gut, und auch das Mittel könnte recht benützt wirken, aber hier ist es in gar zu ungeschickte Hände gerathen. Petrus, Jacobus und Johannes sollen »als die ersten Repräsentanten der drei theologischen Hauptsysteme: des Supranaturalismus, des Rationalismus und des Mysticismus« dargestellt werden. Muss nun dieser Versuch von vornherein Jedem, der von dem gegenwärtigen Stand der N.T.lichen Kritik eine Idee hat, verfehlt, und die Unbefangenheit, mit welcher der Hr. Verf. die Reden der Apostelgeschichte, die beiden petrinischen Briefe, den Jakobusbrief und die sämmtlichen johanneïschen Schriften unterschiedslos für authentisch nimmt, schlechthin unwissenschaftlich erscheinen, so ist überdiess auch die Vergleichung dieser Schriften so schief und oberflächlich ausgefallen, dass der Hr. Verf. dadurch seinem irenischen Zwecke selbst wieder am meisten geschadet hat. Wer auch bei Petrus und Jakobus die Lehre von der Präexistenz Christi zu finden weiss, jeden materiellen Widerspruch zwischen Paulus und Jakobus läugnet, und in der Apokalypse und dem vierten Evangelium Einen und denselben »dogmatisch-ethischen Geist« sieht, der hat doch wohl keine Ursache mehr, die rein äusserlichen und formellen Verschiedenheiten der Lehrweise, die da noch übrig bleiben, mit den dogmatischen Differenzen unserer Zeit in Parallele zu stellen, oder gar den Verfasser des Jakobusbriefs, dieser ganz grundsupranaturalistischen Schrift (vgl. Jak. 5, 1 ff. 14 ff.), zum Vater des Rationalismus zu machen. Verf. fragt freilich (S. 43): »lehren und glauben nicht alle echte Rationalisten den geschichtlichen Christus sammt seinen wundervollen [wundervollen] Thaten und seiner wunderbaren [gleichfalls] Auferstehung?« und er hat ganz Recht, beizufügen: »vermag denn der Supranaturalist ein Mehreres zu thun?«

— nur hätte er bemerken sollen, dass die erste Frage durch die zweite sinnlos wird, und dass solche und andere dergleichen Aeusserungen unmittelbar zum Zeugniss der Incompetenz gegen ihn ausschlagen.

Ueber die Freiheit des religiösen Cultus. Eine gekrönte Preisschrift. Von Alex. Vinet, jetzt Prof. zu Lausanne. A. d. Franz. von Volkmann, J. U. D. Lpz. 1843. VIII u. 240 S. 2 fl. 12 kr.

Der Ruf nach Trennung von Kirche und Staat ist in neuester wie in früherer Zeit von entgegengesetzten Seiten her erhoben worden: bald im Interesse der Religion, bald in dem der Philosophie und des Rechts, bald von solchen, welche die Kirche von einem, wie sie meinten, unerträglichen Joche befreien, bald von solchen, welche ihr eine unrechtmässig angemasste Stütze entziehen wollten. Der auch sonst mit Ehren genannte Verf. der vorliegenden Schrift gehört zu der ersten von diesen Klassen; aber während so manche von seinen protestantischen und katholischen Glaubensgenossen Emancipation der Kirche vom Staat nur wollen, um die Kirche selbst zum Staate erheben zu können, während die Achtung vor der Gewissensfreiheit in der Regel nur so lange dauert, als man die Macht nicht in Händen hat, und sich nur so weit erstreckt, als das eigene Bedürfniss: so haben wir es hier mit einer weit ehrenwertheren Gesinnung zu thun, mit einem Manne, dem es mit der Freiheit ein Ernst ist, und der bei aller Wärme der eigenen religiösen Ueberzeugung doch auch jede andere, ja auch die des absolut Irreligiösen, ebenso geachtet wissen will, wie die seinige. Nur die völlige Trennung des Bürgerlichen und Religiösen — diess ist mit Kurzem das Resultat der vorliegenden Schrift — nur eine solche Bestimmung ihres Verhältnisses, wie sie Nordamerika darstellt, entspricht dem Recht und der Natur der beiden Gebiete, nur in ihr ist Freiheit des Gewissens und Reinigung der Kirche von fremdartigen Elementen möglich, nur in ihr liegt aber auch für die Staaten das Mittel, sich von all den Gefahren und Verwicklungen loszumachen, welche ihnen die seitherige Vermischung beider Sphären gebracht hat. Die Ausführung dieses Thema lässt wohl noch da und dort einen Wunsch übrig: gegen die biblische Beweisführung des Verf. für seinen Satz wäre Manches einzuwenden, die geschichtliche Nothwendigkeit und Folgerichtigkeit des Katholicismus im Verhältniss zum urchristlichen Standpunkt ist von ihm nicht erkannt worden; ebenso sind die praktischen Schwierigkeiten seines Vorschlags, namentlich hinsichtlich der Volkserziehung, zwar berührt,

aber zu leicht genommen; die ganze Deduktion endlich sollte tiefer, auf eine umfassende rechtsphilosophische Basis, gegründet sein. Nichtsdestoweniger hat auch Ref. die Schrift des Preises und der Uebersetzung ganz würdig befunden; ihre Darstellung, ohne wissenschaftliche Steifheit, ist klar, lebendig und überzeugend, auf Bekanntschaft mit der Geschichte und tüchtige Kenntniss der menschlichen Natur gestützt, ihre Urtheile sind gesund und treffend, der Geist des Ganzen athmet eine Milde und Besonnenheit, welche sich aber doch von Schwäche und Unentschiedenheit bestimmt unterscheidet. Auch die Uebersetzung ist fliessend und korrekt. Ref. kann die Schrift allen Freunden kirchenrechtlicher Untersuchung empfehlen.

Die Religion der Zukunft. Von Fr. Feuerbach. Zürich u. Winterth. 1843. VIII u. 59 S. 48 kr.

Man erinnert sich noch, wie seiner Zeit Steinbart eine »Glückseligkeitslehre« schrieb, die damals, als ein Hauptwerk der deutschen Aufklärerei, grosses Aufsehen machte. Aehnlich will auch das vorliegende Schriftchen eine Glückseligkeitslehre sein. »Der Glückseligkeitstrieb ist der mächtigste Hebel alles menschlichen Lebens, Thuns und Denkens« (S. 7). »Der Zweck der Erziehung und des Staates ist, den Glückseligkeitstrieb auf eine vernünftige Weise zu leiten und zu regeln« (S. 33 f.). Dass das Christenthum das grösste Hinderniss der menschlichen Glückseligkeit sei, weil es Gott zwischen den Menschen und sein eigenes Wesen hineinstelle, durch seine Verachtung der Vernunft die Selbstkenntniss, durch die Forderung der Liebe zu Gott die wahre Menschenliebe unmöglich mache, dass es die Vernunft, den freien Willen, das rechte Selbstvertrauen, den wahren Seelenfrieden, den frohen sinnlichen Genuss zerstöre, dass nur in dem Glauben des Menschen an sich selbst und seiner Beschränkung auf sich selbst alles Heil liege, dass darum auch die Staaten am besten thäten, alle ihre Kräfte auf allmählige Verdrängung des Christenthums zu richten, diess ist der Hauptinhalt der vorliegenden Broschüre. Wo nun der Verf. diese Ideen her hat, ist klar; oder wenn er sie selbst sich gebildet hat, jedenfalls hat sie Ludwig Feuerbach vor ihm ungleich geistreicher und schärfer ausgeführt. Nur diese Ausführung lässt auch eine wissenschaftliche Kritik zu; in der vorliegenden ist der wichtige Gegenstand allzu kurz und oberflächlich besprochen, mag sie auch immerhin einzelnes Beachtenswerthe darbieten. Wohl das Beste in dieser Beziehung ist die Erzählung des Verf. S. 43 ff. über die eigenen religiösen Erfahrungen seiner Knaben-

jahre, ein Selbstbekenntniss, dem man nicht ohne Theilnahme folgen kann, und das nur auf allzu viele Fälle passen möchte.

B. Miscellen.

Die historische Beziehung des XLVten Psalms. Eine Vermuthung von F. Krieger in Nürnberg [1]).

Unter den Psalmen ist wohl kaum ein anderer, der hinsichtlich seiner historischen Beziehungen so viele verschiedene Deutungen erfahren hätte, als der genannte. Nicht allein dass er vielfältig messianisch gedeutet werden will, so hat man auch von Salomo an bis in die persischen Zeiten herab nach historischen Thatsachen gesucht, auf die sich sein Inhalt beziehen soll, und vorzüglich sicher glaubte Hitzig in seiner Schrift »Begriff der Kritik« denselben auf die Vermählung des israëlitischen Königs Ahab mit Jesabel beziehen zu dürfen, eine Deutung, die er durch eine von der gewöhnlichen abweichende Uebersetzung des dreizehnten Verses besonders zu rechtfertigen sucht.

So sehr nun aber auch Hitzig's Auffassung des Psalms vor allen andern den Vorzug zu verdienen scheint, so muss ich doch gestehen, dass auch sie mich nicht vollständig befriedigen wollte, und ich in ihr kein Hinderniss fand, einer andern Auffassung mich zuzuneigen, die sich mir gewissermassen zufällig während anderer historischen Untersuchungen dargeboten hat, und die mir so treffend scheint, dass ich mir erlauben will, sie hiemit weiterer Prüfung vorzulegen. Wenigstens möchte ich glauben, dass sie einiger Beachtung nicht unwerth sei, wenn sie auch auf den ersten Anblick etwas Befremdendes an sich tragen sollte, weil, so viel mir bekannt, noch Niemand eine solche Deutung versucht hat, und sie mit manchen andern herrschenden Ansichten sehr in Widerspruch tritt. Ich verhehle mir es nicht, dass sie Vielen allzu gewagt und wohl auch allzu frei erscheinen wird, meine aber doch, mich dadurch von ihrer Veröffentlichung nicht abhalten lassen zu dürfen, weil gar Manches, was im Anfang seltsam und unmöglich erscheint, doch bei ruhigerer und längerer Erwägung als richtig erfunden wird. Meine Meinung über den Psalm ist diese.

---

1) Ohne dass der Unterzeichnete die hier gegebene Deutung von Psalm 45 gerade vertreten möchte, glaubte er doch der mit Fleiss und Scharfsinn geführten Untersuchung des Hrn. Verf. die Aufnahme nicht verweigern zu dürfen; sollte sich sein Resultat auch nicht bestätigen, so wird doch das, was er für seine Hypothese sagt, den Beweis liefern, wie viel auch eine von allen bisherigen abweichende Fassung für sich anführen kann, und wie schwierig es überhaupt ist, aus den wenigen Andeutungen eines Psalms seinen geschichtlichen Anlass im Einzelnen zu bestimmen. D. Herausg.

Weder auf Salomo, noch auf Ahab, noch auf einen unbekannten persischen Fürsten, noch auch auf den Messias bezieht sich dieser vielgedeutete Psalm, sondern auf eine Begebenheit aus der Zeit der griechischen Herrscher, die für die Juden von grosser Bedeutung war und daher auch Veranlassung zu einem solchen Liede geben konnte, ich meine — die Vermählung der Tochter des Königs von Aegypten Ptolemäus Philadelphus, Berenice, mit dem König von Syrien Antiochus Theos, ungefähr 250 v. Chr. Dieser letztere hatte mit Philadelphus einen langen ganz Syrien sehr verwüstenden Krieg hauptsächlich um den Besitz von Palästina und Phönizien geführt, der aber endlich durch den Abfall der Parther sehr bedenklich für ihn ward, wesswegen er zur Beilegung des Kampfes sich entschloss, seine bisherige Gattin Laodike mit ihren Kindern zu verstossen und dafür die Tochter des Philadelphus zu ehelichen unter der Bedingung, dass nur deren Kinder zur Nachfolge gelangen sollten. Philadelphus hoffte auf diese Weise das syrische Reich mit dem seinen zu vereinen, und er brachte seine Tochter mit einer Flotte selbst nach Seleucia am Orontes, wo das Beilager glänzend gefeiert ward, und gab der Berenice einen Theil Palästina's zum Heirathsgute. — Erinnern wir uns dieser Begebenheiten, leuchtet es nicht gleich auf den ersten Blick ein, dass sie vortrefflich zu dem Inhalte unseres Psalmes passen? Einige weitere Bemerkungen mögen dienen, das Angemessene dieser historischen Thatsachen selbst bis in's Einzelnste des Psalmes nachzuweisen.

Die Beschreibung der Person des Königs und die Anrede an ihn kann, wenn man die Bestimmung des Liedes bedenkt, ein Hochzeitgedicht zu sein, nicht anders als passend erscheinen, wenn sie auch, wie natürlich, poëtisch d. h. übertreibend, verschönend sein wird, denn ein kriegslustiger und auch nicht unedler Fürst war Antiochus. Nur das könnte etwa einen Anstand geben, dass die Anrede so lautet, als spräche der Dichter zu einem Könige, der der seinige ist, nicht aber zu einem fremden, was für die Juden in Palästina Antiochus war, da Philadelphus dazumal sie beherrschte. Jedoch ist dagegen zu bemerken, dass es keineswegs nothwendig ist, unter dem Dichter einen palästinischen Juden zu denken; es kann recht wohl einer sein, dem Antiochus sein König war. Seit der Gründung Antiochiens befanden sich daselbst viele Juden, die volles Bürgerrecht und einen eigenen Volksführer hatten und gewiss auch sich wohl befanden. Was hindert also, einen antiochenischen Juden als Verfasser uns zu denken? Ich meine sogar, der ganze Inhalt des Psalms weist darauf hin, dass der Verfasser die Vorgänge der prachtvollen Vermählung selbst mit ansieht. Lebendig, wie ein Augenzenge schildert er uns Personen und Aufzüge. Am überraschendsten

aber ist, dass mit solcher Annahme der bisher so schwierige vielgedeutete achte Vers eine ganz einfache Enträthselung findet. Antiochus hatte von den Milesiern aus Dankbarkeit, weil er sie von ihrem Tyrannen Timarchos befreite, den Beinamen Theos erhalten, ein Titel, der in jener Zeit ziemlich freigebig ertheilt ward, und es ist also wohl nicht unmöglich zu denken, dass auch unser Psalm diesen ehrenvollen Beinamen im Sinne hat, wenn er sagt: »Darum hat dich, Gott, dein Gott gesalbt mit Freudenöl vor deinen Genossen.« Zwar wird man gegen eine solche Annahme einzuwenden suchen, dass schwerlich ein Jude einen heidnischen Fürsten »Gott« zu nennen sich herbeigelassen haben werde; aber man möge dabei wohl beachten, dass die Beehrung eines Königs mit diesem Titel, d. h. mit der Bezeichnung אלהים, keineswegs für die Juden so sehr bedenklich sein konnte, zumal für einen in Antiochien, indem bekanntlich auch in den mosaischen Büchern die Obrigkeiten Elohim heissen, und dieses Wort überhaupt nicht blos das göttliche Wesen, sondern alles Hohe, Herrliche und Mächtige bezeichnen kann, wesswegen ja auch der Thron des Königs ein Gottesthron genannt wird. Warum also soll ein jüdischer Unterthan des Antiochus nicht diesen Ausdruck gebraucht haben können? Man übersehe ferner dabei nicht, dass der Dichter sagt: »dein Gott hat dich gesalbt,« nicht aber blos »Gott« oder gar »Jehovah«. Auch diess dünkt mich ein Beweis dafür zu sein, dass der gemeinte König kein jüdischer oder israëlitischer ist, sondern ein heidnischer, den »sein Gott« gesalbt hat mit Freudenöl. Zwar glaubt man in dem Ausdrucke »dein Gott« gerade die Bezeichnung des innigen Verhältnisses finden zu müssen, in welchem der König zu Gott steht, und zieht desshalb gar gern den Psalm auf den Messias; aber wäre ein jüdischer König gemeint, so würde wohl sicher »Jehovah« stehen, als der Name des Elohim, welcher der Gott der jüdischen Könige ist, und neben welchem allerdings auch die Benennung des Königs mit Elohim bedenklicher, wenn auch nicht ganz unmöglich wäre. Kann jedoch ein Jude einen heidnischen Gott als Gott anerkennen? Es scheint mir nicht so unmöglich. Denn es wurden keineswegs zu jeder Zeit und von allen Juden die heidnischen Götter als böse Wesen oder als blose Wahngebilde betrachtet, wie es allerdings besonders nach der Makkabäerzeit der Fall war. Es giebt im A. T. Stellen genug, wo Jehovah nur als der höhere und mächtigere Gott, als der Gott der Götter den andern Volksgöttern gegenübergestellt wird, und Micha trägt 4, 5. kein Bedenken, sogar im künftigen Reiche Gottes die andern Völker im Namen ihres Gottes wandeln zu lassen. Bei Daniel begegnet uns noch nach der Zeit unsers Psalms die Vorstellung, dass die Götter der Völker Engel sind, denen Gott die Herrschaft über die-

selben übertragen hat, und die für deren Wohl sorgen. Warum also soll nicht ein jüdischer Sänger den Gott seines Königs als ein wirkliches, und zwar gutes Wesen anerkannt haben, wenn er ihn auch nur für einen Schutzengel hielt? Dass Elohim auch die Engel heissen, ist ja bekannt, und wenn der Psalm sagt: »dein Gott hat dich gesalbt vor deinen Genossen«, so scheint es um so mehr, dass der Dichter hinblickt auf die übrigen heidnischen Fürsten, vor denen der besungene durch seinen Schutzgott ausgezeichnet worden ist, weil ihm das Glück widerfährt, die Tochter des mächtigen Königs von Aegypten zur Gemahlin zu erhalten. Ueberhaupt aber musste auch schon um desswillen der jüdische Dichter gegen Antiochus toleranter sein, weil dessen jetzt werdender Schwiegervater Philadelphus ein grosser Freund der Juden war, der ihnen viele Wohlthaten erzeigte, und aus Interesse an ihrem Glauben auch eine Uebersetzung ihrer religiösen Schriften anordnete. Doppelte Aufforderung also hatte ein Jude zu einem solchen Hochzeitgedicht, wenn er in Antiochien lebte, einmal als Unterthan des Bräutigams, dann als dankbarer Verehrer des Philadelphus, der Palästina beglückte, wesswegen ja auch, wie Hitzig nachgewiesen, der 72ste Psalm auf den Philadelphus gedichtet ist; und wenn wir diess erwägen, so sehe ich nicht ein, warum der achte Vers nicht recht gut auf Antiochus Theos gedeutet werden könnte, noch dazu, wenn alles Folgende zu ihm so vortrefflich passt, wie wir alsbald sehen werden.

»Myrrh' und Aloë und Casia sind all die Kleider des Königs, und aus Elfenbeinpalästen ertönet ihm Saitenspiel«. Hitzig giebt sich viele Mühe, die Elfenbeinpaläste auch bei Ahab nachzuweisen, aber erinnern wir uns an den bekannten ungeheuern Luxus der syrischen Könige, an die Prachtpaläste Antiochiens, so werden wir wohl nicht verkennen, dass auf den Theos diese Beschreibungen besser passen, als auf den Ahab, besonders da auch die Musik bei den griechischen Herrschern in grosser Gunst war. — Aber wie steht es dagegen mit den Königstöchtern unter den Geliebten des Königs v. 10? Hatten die griechischen Herrscher auch Harems gleich den orientalischen? So scheinbar dieser Einwurf gegen die versuchte Deutung des Psalms, so wenig schwierig dünkt mich seine Beseitigung, ja mir will dieser 10te Vers gerade als eine sehr starke Bestätigung meiner Ansicht erscheinen. Harems nämlich hatten sicherlich die griechischen Herrscher nicht; aber von einem Harem und seinen Kebsweibern ist auch nicht die Rede, sondern nur von Geliebten des Königs neben der wirklichen Königin. Sollten denn aber die üppigen syrischen Könige Bedenken getragen haben, neben ihren eigentlichen Gattinnen noch »Geliebte« zu haben? Hatten diese nicht selbst die Griechen in Griechenland, geschweige die in Syrien? Hatte

sie nicht auch Alexander? Und nun übersehe man es nicht, dass für diese Nebenfrauen des Königs nicht etwa der eigentlich jüdische Ausdruck פילגשים gebraucht wird, sondern einer, der nur hier in dieser Art vorkommt, und die Sache viel feiner und schöner bezeichnet, so dass er mir fast wie eine Uebersetzung des griechischen *ἑταιρα* vorkommt. Zugleich ist es denkbar, dass solche Geliebte des Königs in bedeutender Macht und Ansehen standen, mit zum Glanze des Hofes dienten, und um so mehr passt dann das gewählte hebräische Wort יקרת. Auch werden wir nicht irren, wenn wir unter diesen Königstöchtern hauptsächlich Töchter der syrischen Satrapen verstehen, deren Macht es nur vergrössern konnte, wenn ihre Töchter Geliebte des Königs waren. Alles diess ist in orientalischen Ländern nichts Fremdes, und für einen Juden sogar etwas zu Preisendes, da er es als zur Herrlichkeit eines Königs nothwendig gehörend von David und Salomo her anzusehen gewohnt war.

Ebenso kann die Bezeichnung der eigentlichen Gemahlin mit שגל kein Bedenken gegen die griechische Zeit erregen, sondern vielmehr beweist sie gegen Hitzig, dass unser Dichter allerdings entweder in oder nach der persischen Zeit lebt. Denn das Wort שגל für die rechtmässige Gemahlin des Königs, für die eigentliche Königin zu gebrauchen blieb natürlich bei den syrischen Völkern auch nach der Perserzeit gewöhnlich, wie das gerade Daniel beweist, und De Wette ist desshalb durchaus nicht auf falschem Wege, wenn er um dieses Wortes willen auf einen persischen König schliesst, welchen der Psalm besinge. Hitzig bemüht sich, das höhere Alter des Wortes zu behaupten, und legt hauptsächlich auf Daniel Gewicht, der seinem Nebukadnezar auch eine שגל giebt, und will daraus folgern, schon bei den Chaldäern sei diese Sitte gewesen. Aber kann denn ein Prophet in der Zeit der Makkabäer, wie Daniel ist, Etwas für chaldäische Sitte beweisen? Er beweist blos, dass man noch zur Zeit der Makkabäer bei den Juden die wirkliche Königin der Fürsten שגל nannte, wie es seit der Perserzeit gebräuchlich geworden war. Also auch dieses Wort ist ein Zeugniss dafür, dass wir uns mit unserm Psalm nicht in der Zeit des Ahab, sondern in einer viel spätern befinden, und mithin findet sich in den Versen 8—10 nirgends Etwas, was unserer Auffassung hinderlich sein könnte, vielmehr werden dadurch dieselben erst recht verständlich.

Nun aber höre man dazu noch die Anrede an die Braut des Königs von V. 11 an — passt da nicht jeder einzelnste Zug, jedes Wort auf Berenice? »Vergiss dein Volk und deines Vaters Haus. Es verlangt der König nach deiner Schönheit; er ist dein Herr, so huldige ihm!« Gewiss nicht mit leichtem fröhlichem Herzen kam Berenice nach Seleucia;

es wird ihr schwer genug geworden sein, ihr Volk und des Vaters Haus zu verlassen und zu vergessen. Denn ein Friedensunterpfand sollte sie sein, und das Mittel werden, Syrien in die Herrschaft Aegyptens zu bringen, nachdem ihr eine andere Gemahlin mit ihren Kindern hatte weichen müssen. Wie gefährlich eine solche Stellung, konnte ihr nicht verborgen bleiben, und es wird wohl nothgethan haben, ihr den schweren Schritt durch die Macht der Poësie zu erleichtern. Unser Lied gewinnt überhaupt erst dann seinen vollen Sinn und seine Schönheit, wenn wir uns denken, dass es auf irgend eine Weise zur Kenntniss des königlichen Brautpaares kam, und so zum Trost und zur Erfreuung dienen konnte. Und wie trefflich passt weiter der 13te Vers: »Und die Tochter Tyrus, mit Geschenken schmeicheln dir die Reichen des Volks!« Philadelphus hatte einen Theil Palästina's seiner Tochter zum Hochzeitsgeschenke gegeben, ohne Zweifel dabei auch die phönizischen Städte, die dem syrischen Reiche am nächsten lagen. Da war es natürlich, dass die reiche Stadt Tyrus, welche mit Aegypten am meisten Handel trieb, und nicht weit von Seleucia sich befand, mit Geschenken der neuen Königin huldigte, so dass wir auf diese Weise nicht nöthig haben, mit Hitzig von der herkömmlichen Uebersetzung abzuweichen, und aus der Tochter Tyrus den Vokativ und eine tyrische Prinzessin zu machen, um den Psalm auf die Vermählung Ahabs deuten zu können, welcher Deutung es schon sehr ungünstig ist, dass Jesabel eine Tochter Sidon's, nicht Tyrus' war. Denken wir uns noch dazu, dass wahrscheinlich tyrische Schiffe es waren, auf welchen Philadelphus seine Tochter nach Seleucia brachte, so verstehen wir um so leichter, warum gerade Tyrus mit seinen Geschenken hervorgehoben wird, und dass Tyrus, trotz der Zerstörung durch Alexander, in der Zeit des Philadelphus bereits wieder eine glänzende Handelsstadt war, unterliegt keinem Zweifel. Alles also fügt sich auf's beste.

Wohl zu beachten ist endlich noch der 17te Vers: »An deiner Väter Stelle treten deine Söhne. Zu Fürsten setzest du sie im ganzen Lande.« Es war eine Bedingung des Heirathscontractes, dass die Söhne der Berenice allein das Recht der Nachfolge haben sollten, und es war also für Antiochus wie für Philadelphus sehr angemessen, die Hoffnung auszusprechen, dass wirklich aus der geschlossenen Ehe die beabsichtigte bleibende Verbindung zwischen Syrien und Aegypten erwachsen werde. Für einen Juden musste diess darum auch sehr wichtig sein, weil gerade durch die ewige Befehdung beider Staaten Palästina unaufhörlich auf's schrecklichste zu leiden hatte, und es mag wohl in des Sängers Seele die Erwartung gelebt haben, dass nun durch diese Verbindung die Leiden seines Vaterlandes zu Ende gehen würden. Ist diess —

und warum sollte es nicht gewesen sein? — so dürfen wir uns um so weniger wundern, wenn auch ein jüdischer Dichter seine Stimme erhebt, um die vielversprechende Verbindung zu feiern, und aus ihr viel Glück für die gebeugten Völker zu weissagen.

Ich müsste mich sehr täuschen, wenn durch diese Deutung der Psalm seinem ganzen Inhalte nach nicht viel mehr und besser uns erklärlich würde, als durch alle bisher versuchten, und ich kann nicht zweifeln, dass auch Andern diess einleuchten wird. Um jedoch den etwa möglichen Einwendungen im Voraus zu begegnen, muss noch Folgendes bemerkt werden.

Hitzig hält den Psalm um desswillen für alt, weil die Sprache schwer und voll Schwung und Feuer sei. Ich muss den Schluss aus der Sprache auf das Zeitalter eines Psalms oder überhaupt eines Buches des A. T. für sehr unsicher halten. Einmal, weil recht wohl auch ein späterer Schriftsteller in einer kraftvollen, schwunghaften Sprache schreiben kann, da diess von seinem Geiste und seiner Bildung abhängig ist. Dann, weil offenbar das Urtheil über die Ausbildung der hebräischen Sprache noch viel zu wenig sicher ist, da die Bestimmung der Zeit der A.T.lichen Schriften noch dem grössten Streite unterliegt. Erst wenn wir einmal gewiss wissen, wann die mosaischen Schriften geschrieben sind, wird sich über alte oder neue Sprache eher entscheiden lassen. Oder ist es nicht so, dass der eine Ausleger diesen oder jenen Psalm um seiner Sprache willen für alt halten will, den der andere aus demselben Grunde für jung ausgiebt? Gleich bei unserm Psalm ist es der Fall, indem De Wette ihn in die persische Zeit setzt haupsächlich um des שֵׁגַל willen. Die Sprache und der Schwung des Psalms kann also kein Hinderniss sein, ihn in die griechische Zeit zu versetzen. Ist der 72ste Psalm, den Hitzig in dieselbe Zeit versetzt, leichter und durchsichtiger geschrieben, so liegt diess nicht an der Zeit, sondern an dem Schreiber. Statt aus der Sprache des Psalms auf seine Entstehungszeit zu schliessen und demgemäss die historischen Beziehungen aufzusuchen, müssen vielmehr die unverkennbaren historischen Beziehungen die Zeit bestimmen, in welcher er geschrieben ist, und uns lehren, wie man in dieser oder jener Zeit zu schreiben vermochte. Endlich ist auch die von mir angenommene Zeit des Psalms nicht so gar jung, dass man glauben könnte, es wäre unmöglich gewesen, in dieser Art zu schreiben. So manche unläugbar makkabäische Psalmen zeigen uns, dass man noch viel später trefflich hebräisch zu schreiben verstand. Man setzt überhaupt wohl auf den Grund von Esra's und Daniel's Schriften den Verfall der hebräischen Sprache vielfach zu früh an. In ein und derselben Zeit kann ein Schriftsteller halb chaldäisch schreiben, während ein andrer

rein hebräisch zu schreiben sich zur Ehre rechnet, und wenn z. B. auch im Exil die Sprache des Volks gelitten haben sollte, so haben gewiss in der nachfolgenden Zeit die Priester und Gelehrten um so mehr sich bemüht, die Sprache, besonders in religiösen Dingen, rein zu erhalten und wieder zu reinigen. Der Einwand wegen der Sprache scheint mir also nicht bedeutend.

Bedeutender möchte ein anderer scheinen, nämlich der, wie ein solches Hochzeitlied auf einen auswärtigen König in den Kanon kommen konnte. Schon Hitzig hat darauf richtig geantwortet: dadurch, dass der Psalm entweder auf Salomo oder auf den Messias gedeutet ward. Freilich wird dabei vorausgesetzt, dass der Kanon sehr spät abgeschlossen wurde; aber ich kann nicht anders, als dieser Meinung beistimmen. Mir giebt es sicher makkabäische Psalmen, und wurde also die Psalmensammlung erst in dieser Zeit vollendet, so ist es leicht erklärlich, dass man unser Hochzeitgedicht, das sich aus den Unfällen der hebräischen Litteratur gerettet hatte, in seiner ursprünglichen Bestimmung nicht mehr erkannte, und ihm also eine mehr religiöse Deutung gab, wodurch es für würdig geachtet ward, in den Kanon aufgenommen zu werden. Vor der makkabäischen Zeit bestand überhaupt wohl der Kanon der Juden nur aus den mosaischen Büchern und etwa Josua, wesswegen auch nur diese Bücher von den Samaritanern angenommen wurden, alle andern Schriften waren eine freie Litteratur in den Händen des Volks. Erst nach den fürchterlichen Zerstörungszeiten des Antiochus drängte die vermehrte Liebe zu den geretteten Ueberbleibseln, auch diese in den Kanon aufzunehmen und nach und nach immer mehr anzuschliessen. Ich weiss wohl, dass gegen eine solche Ansicht viel eingewendet werden kann; aber da hier nicht der Ort ist, auf eine Rechtfertigung derselben sich einzulassen, so möge das Gesagte nur dienen, anzuzeigen, inwiefern ich nicht den geringsten Anstand nehmen kann, unsern Psalm, auch wenn meine Deutung richtig ist, in den Kanon zu versetzen.

Unbefangene Forscher werden nun bestimmen, ob, was ich hier ausgesprochen, haltbar zu sein vermag. Wer freilich den Psalm messianisch deutet, und aus ihm die Gottheit des Messias beweisen möchte, wird sich dadurch verletzt fühlen; aber ich halte dafür, dass solches nicht abhalten darf, freimüthig zu offenbaren, was als Wahrheit sich uns aufdringen will.

Nachtrag zu der Abhandlung über das Lukas-Evangelium im 1. Heft dieses Bandes S. 59 ff.

Hr. Prof. Hitzig schreibt mir in Beziehung auf diese Abhandlung unter Anderem: »Ich billige Ihre Deutung der Parabel vom reichen Manne und vom armen Lazarus, aber zur Deutung der fünf Brüder gestatten Sie mir ein Amendement. Der reiche Mann, das Volk der Juden, scheint mir in Juda, dem Sohne Jakobs, zusammengefasst, gleichwie sonst die Israëliten in Jakob, vgl. z. B. Hos. 12, 5 f. Nun hatte aber Juda fünf leibliche Brüder, Söhne der Lea. Auf diese beschränkt sich der Dichter passend, weil die Eilfzahl *a priori* unwahrscheinlich, weil zu gross, auch der Fiktion Eintrag gethan, sie zu schnell verrathen hätte.« Indem ich diese sinnreiche Vermuthung hier mittheile, benütze ich zugleich diesen Anlass auch meinerseits zu einigen Ergänzungen meiner Arbeit. Ich habe die Parabel vom reichen Mann (Luc. c. 16, 19 ff.) S. 84 f. der genannten Abhandlung auf das Verhältniss der unglaubigen Juden zu den heilsbegierigen Heiden gedeutet. Ich bin auch jetzt noch dieser Ansicht, aber ich glaube, sie bedarf näherer Bestimmung. So bestimmt mir nämlich immer noch V. 21 verglichen mit Mt. 15, 27. Mr. 7, 28, ganz besonders aber der Schluss der Erzählung auf die angegebene Auffassung hinzudeuten scheint, so glaube ich doch, dass sich nicht die g a n z e Erzählung aus dem Interesse erklären lässt, den Vorzug der glaubigen Heiden vor den unglaubigen Juden symbolisch darzustellen. Die Darstellung des Reichthums als an und für sich schon schädlich und der Seligkeit hinderlich erinnert zu sehr an die ebjonitische Auffassungsweise, wie sie unter den Schriften des N. T. bei Jakobus c. 2, 5. 4, 13 ff. und fast noch stärker eben im dritten Evangelium c. 6, 20 ff. hervortritt, unser *μνήσθητι, ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου* erscheint so sehr wie ein Commentar zu dem *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν*, dass wir doch wohl den ursprünglich ebjonitischen Charakter der Erzählung zugeben müssen. Das Wahrscheinlichste dürfte daher sein, dass der Evangelist diese Erzählung aus einer judenchristlichen Schrift, vielleicht dem Ebräer-Evangelium, geschöpft, aber die ebjonitische Parabel im Interesse des Paulinismus umgebildet hat. Und die Spuren davon scheinen sich auch noch in der Erzählung selbst erhalten zu haben. Dieselbe hätte an dem Apophthegma V. 25 einen vollkommen genügenden, körnigten Schluss, und wenn sie hiemit aufhörte, würde sie ein in sich einstimmiges Ganzes bilden. Durch V. 26 dagegen wird der Eindruck des 25. V. wieder geschwächt, indem die Weigerung Abrahams, die sich zuerst einfach auf die Gerechtigkeit der Strafe des Reichen gestützt hatte,

nun auch noch durch die physische Unmöglichkeit motivirt wird, dem Gepeinigten zu Hülfe zu kommen, und der Schluss der Parabel nimmt eine ganz andere Wendung, als der Anfang erwarten liess. Diese zweite Hälfte, von V. 26 an, und vielleicht auch das zweite Hemistich des 21. V., scheint daher spätere Zuthat des Evangelisten zu sein, durch welche aber freilich die Einheit der Erzählung gestört wird, und das Ganze bietet ein neues Beispiel von der auch sonst (vgl. unser 1. H. S. 72 f. 78 f.) bemerklichen Weise des Verfassers, ältere Stücke aufzunehmen, aber durch Umbildungen und Zusätze ihre Bedeutung zu verändern.

Für meine Gesammtansicht vom dritten Evangelium ist mir seit der Abfassung der mehrerwähnten Abhandlung noch ein weiterer Beweis aufgestossnn, den ich zu meiner Verwunderung früher übersehen habe. Matth. 11, 13 sagt Christus: *πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν.* Diesem für sich genommen etwas dunkeln, aber in den Zusammenhang passenden Ausspruch substituirt Lukas c. 16, 16 an einem Orte, wo er mehrere Sprüche zusammenhangslos sammelt: *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου,* d. h. die Gültigkeit des Mosaismus hat mit dem Täufer ihr Ende erreicht — die paulinische Ansicht vom Gesetz, die unmöglich der ursprüngliche Sinn dieses Ausspruchs gewesen sein kann; und wenn dann wieder im unmittelbar Folgenden die Versicherung seiner ewigen Dauer aus Mt. 5, 18 steht, so ist dieses unbefangene Nebeneinanderstellen widersprechender Bestimmungen für die conciliatorische Tendenz des Evangeliums nur um so bezeichnender.

Erklärung.

Um einem auf mich gefallenen Verdachte zu begegnen, sehe ich mich veranlasst, hiemit öffentlich zu erklären, dass die im II. Bande Heft 1 dieser Jahrbücher anonym erschienene Recension von Hupfeld's hebräischer Grammatik nicht von mir verfasst ist, wie denn unter andern schon die dort (S. 155 ff.) vertheidigte Ansicht De Wette's üder Zach. 9 — 14, verglichen mit dem, was ich wenige Monate früher (Band I. Heft 3, S. 495 ff.) stark genug gegen dieselbe gesagt habe, jeden Leser, auch ohne meine Versicherung, von der Nichtidentität der Verfasser überzeugen muss. Ausserdem würde ich Niemanden, und am wenigsten einem Manne wie Hupfeld, als verkappter Ritter entgegen getreten sein. Dr. Ernst Meier.

Tübingen, im Juni 1843.

Digitized by Google

I.
Abhandlungen.

1.
Ueber J. H. Fichte, zur spekulativen Theologie.

(Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie B. 4. Art. I. B. 5. Art. II. B. 6. Art. III. B. 8. 9. H. 1. Art. IV. B. 9. H. 2. Art. V.)

Von
Fr. Reiff.

Kann die Philosophie wirklich in durchgängigen Conflikt mit der gegebenen Religion kommen? Diese Frage, so allgemein gestellt, zu beantworten, kann unnütz scheinen; denn es handelt sich ja doch immer um das Verhältniss eines bestimmten philosophischen Systems zur positiven Religion. Jedoch lässt sich leicht denken, dass man zur Beurtheilung eines solchen Verhältnisses falsche Begriffe mitbringe; diese müssen berichtigt werden, wenn eine solche Beurtheilung das thatsächliche Verhältniss treffen soll.

Die Vorstellung eines durchgängigen Conflikts zwischen einer bestimmten Philosophie und der gegebenen Religion setzt offenbar voraus, dass beide aus ganz verschiedenen Quellen entspringen. Es ist möglich, im Menschen selbst diese verschiedenen Quellen aufzusuchen; aber es ist inconsequent, bei einer solchen Verschiedenheit des Ursprungs der Philosophie und der Religion eine gänzliche Unverträglichkeit beider zu behaupten; denn es ist klar, dass die Identität des menschlichen Wesens dieselbe ausschliesst. Jene Vorstellung muss also die Quelle der positiven Religion an einem Orte suchen, welcher mit der Quelle, aus welcher die Philosophie fliesst, nichts Gemeinschaftliches hat. Die Philosophie ist ein Produkt der

menschlichen Vernunft; die gegebene Religion weist unmittelbar auf einen höheren Ursprung zurück, sie ist von Gott durch eine besondere Offenbarung den Menschen mitgetheilt worden. Mit solchen Begriffen allein lässt sich behaupten, dass ein philosophisches System im vollständigen Widerspruch mit der positiven Religion sich befinde.

Um jedoch irgend etwas als Offenbarung Gottes beurtheilen zu können, muss man den Begriff von Gott bereits haben, d. h. die Religion, als Verhältniss des Menschen zu Gott, entsteht aus dem Wesen des Menschen. Allein sie entsteht auch nicht so im Allgemeinen aus dem Wesen des Menschen, sondern als Religion, d. h. mit der ganzen Bestimmtheit ihres Begriffs, zu welcher nichts mehr von aussen hinzukommen kann; und die verschiedenen positiven Religionen können nur verschiedene Entwicklungsformen dieses Begriffs sein. Giebt man einmal zu, dass im Menschen der Ursprung der Religion überhaupt liegt, so wird damit sogleich gesagt, dass die positiven Religionen aus dem Wesen des Menschen entspringen. Das Christenthum insbesondere beruht darauf, dass nicht die Naturmacht, sondern der Geist, die Freiheit, der Mensch seinem eigenen Wesen gemäss die Offenbarung Gottes ist, und hat darin seine Eigenthümlichkeit als positive Religion. Offenbarung Gottes und Religion aber ist identisch; dass also die Religion aus dem Wesen des Menschen folgt, ist ein Satz, der dem Christenthum nicht widerspricht, sondern gerade seine Eigenthümlichkeit ausdrückt.

Wenn nun die Religion, und zwar nicht blos im Allgemeinen, sondern als positive aus dem Wesen des Menschen folgt, so ist klar, dass die Philosophie, ein Produkt der menschlichen Vernunft, immer auf gemeinsamem Boden mit der positiven Religion steht. Diese ist, wir mögen es wissen, oder nicht, immer die Substanz, die Grundlage unseres Lebens, und daher insbesondere unseres Denkens. Aus ihr saugen wir, wenn auch meist unbewusst, den Stoff ein, den wir denkend verarbeiten; die Form des Selbstbewusstseins, die in einer bestimmten Religiosität in uns lebendig ist, erhebt sich auch in's philosophische Erkennen, und dieses hat an derselben seinen eigenen,

bestimmten Inhalt. Wir arbeiten im philosophischen Denken immer aus einem gewissen Gemeinbewusstsein heraus, welches als eine bestimmte Form des Bewusstseins des menschlichen Geistes von sich in allen Individualisirungen allgegenwärtig und allwirksam bleibt; und dieses Gemeinbewusstsein hat seine einfache Grundlage am religiösen Glauben. Der Einzelne ist immer in den bestimmten Geist der Gattung eingepflanzt, und seine Leistungen haben nur Werth in dem Grade, in welchem sie aus der Tiefe dieses Geistes selbst herausgearbeitet sind. Es ist daher absurd, zu glauben, dass ein philosophisches System mit dem religiösen Glauben eben nur im Widerstreit stehe; denn das heisst glauben, der Philosoph mache seine Begriffe aus Nichts; sofern dasselbe ein nothwendiger Gedanke ist, so ist dasjenige, was Allen gemeinsam, was das Gemeinbewusstsein Aller ist, darin mehr oder minder nach seinem reinen Wesen gedacht. Glaubt man wohl, die Philosophie sei im Stande, von aussen her die Religion zu vernichten, ohne sich auf ihre eigenen Kräfte zu stützen? Die Philosophie hat allerdings in manchen Zeiten das nicht sehr dankbare Geschäft, bestimmte Formen des Staats, der Religion, aufzulösen; d. h. sie bringt den in ihnen enthaltenen Geist in sich zu seiner höchsten Entwicklung, durch welche hindurch er zu höheren, neuen Formen übergeht. Aber meint man, die Philosophie wäre diess zu thun im Stande, wenn diese Formen nicht selbst es wären, die in ihr sich richten, d. h. zum Bewusstsein ihrer selbst und ihrer Wahrheit kommen. Der Staat, die Kirche werden gegen die Angriffe der Philosophie ihr Bestehen zu erhalten suchen; sie wird als Feindin des Staats und der Kirche betrachtet und verfolgt werden. Aber früher oder später wird sich zeigen, dass die Philosophie nur das Geheimniss des Staats und der Kirche selbst ausgesprochen hat. — Jedenfalls kennt derjenige die Philosophie nicht, welcher meint, sie werde von einem blos verneinenden Geist getrieben. Philosophie ist keine Freigeisterei; sie will erkennen, nicht verneinen; sie geht auf die Natur der Dinge, und ich weiss nicht, ob eine positivere Tendenz sich denken lässt, als diese. Schlimm genug, wenn das redlichste Streben, die Natur der Sache zu erkennen, welches unter an-

derem auch darum redlich ist, weil es sich in keinerlei Weise durch Rücksichten bestimmen lässt, verfolgt wird; schlimm genug nicht für die, welche verfolgt werden, sondern für die Sache, welche so aufrecht erhalten werden soll. Insbesondere ist die Philosophie nie ausdrücklich negativ gegen die Religion aufgetreten; sie wollte, wo sie sich mit der Religion eingelassen hat, ihr Wesen erkennen. Das ist das Gegentheil gegen jene Verneinung. Sie hat darin vielleicht oft und mannigfach geirrt. Aber wer ist im Stande, von diesen Irrthümern zu heilen? Die positive Religion selbst nicht. Denn diese ist noch keine Philosophie der Religion. Die Philosophie also wird allein im Stande sein, die Irrthümer und die Einseitigkeiten, in welche sie verfallen ist, auch zu verbessern, und sich auch hierin allmählig der Erkenntniss der Wahrheit zu nähern; und das Streben nach dieser Erkenntniss wird seinen Gang fortgehen allen Hemmungen zum Trotze.

Man kann gegenüber von denjenigen, welche die Macht in Händen haben, versucht sein, das Recht des freien Denkens geltend zu machen. Aber dieses freie Denken, was man so nennt, hat nur in so weit Werth, als es sich der Nothwendigkeit der Natur der Dinge unterwirft; ohne diess ist das freie Denken ein leeres Geschwätz. Diese Nothwendigkeit, nicht das, was man gewöhnlich seine Freiheit nennt, ist seine Macht, kraft deren der Denkende über dem steht, welcher durch die Macht es beherrschen will. Die Philosophie verneint nicht, sie erkennt; sie geht auf den Inhalt, nicht auf das Negiren desselben. Sie wurzelt in der Freiheit; aber sie will nichts von einer leeren, inhaltslosen, blos negativen Freiheit, sondern sie denkt sie, und erkennt in ihr allen Inhalt. Ich bin nicht der Ansicht, dass der Hegel'schen Philosophie diese Erkenntniss gelungen ist. Aber sie hat uns doch jenen Geist der Gründlichkeit gelehrt, der sich nur durch die inhaltsvolle Erkenntniss der Sache befriedigt, und den Leichtsinn des abstrakten Verneinens, der im Namen jener Freiheit geübt wird, zerstört. Das ist die positive Richtung dieser Philosophie, und es macht ihr alle Ehre, dass sie vermöge dieser Richtung sich mit dem Christenthum in Uebereinstimmung zu setzen suchte.

Gott ist Geist für den Geist (den Menschen), und der menschliche Geist hat sein Wesen darin, dass Gott als Geist für ihn ist. Mit diesem Satze steht diese Philosophie in völliger Uebereinstimmung mit dem Christenthum. Eine andere Frage ist die, ob sie diesen Satz richtig analysirt. Diess ist Sache der Wissenschaft, und diejenigen, welche kein Bedürfniss haben, jenen Satz wissenschaftlich zu betrachten, können sich sehr wohl mit der Anerkennung jenes Satzes beruhigen, und mögen bedenken, dass es schwer ist, dasjenige, was Gemeinbesitz Aller ist, in seinen einfachsten Elementen bloszulegen; jedenfalls aber haben sie kein Recht, ohne ernstliches Eingehen in die Analyse, die eine Philosophie von jenem schwierigen Begriff gegeben hat, das Wesen des philosophischen Begriffs selbst übersehend ohne Weiteres mit dem Vorwurfe der Unchristlichkeit über sie den Stab zu brechen. Man sollte den tiefen Ernst, mit dem die Hegel'sche Philosophie sich bemüht, dieses Verhältniss zu begreifen, hochachten, nicht aber sie darum verdammen, während man selbst nicht im Stande ist, den richtigen Begriff an die Stelle des Hegel'schen zu setzen. Man kann der Philosophie nicht vorschreiben, wie sie denken solle. Solche Vorschriften kommen einerseits zu spät; denn der Philosoph hat in religiösen Dingen die Substanz seiner Idee gemeinsam mit jedermann; andererseits sind solche Vorschriften absurd, weil diejenigen, welche solche Vorschriften geben, selbst nichts wissen von der Art, wie diese Ideen gedacht werden sollen, und sie vernünftiger Weise nur durch richtiges philosophisches Denken dieser Idee das Denken anderer beherrschen könnten. Die positive Religion selbst lehrt uns hierüber nichts, obwohl sie die Materie dieses Verhältnisses zu ihrem Inhalte hat. Wenn wir darüber in's Reine kommen wollen, muss es durch Philosophie geschehen.

Die Philosophie denkt die Religion; die Philosophie unserer Zeit denkt die gegebene, christliche Religion, und in jenem Satze hat sie gezeigt, dass sie an derselben wirklich ihre eigene Substanz hat. Und diess ist da, wo wir ächte Philosophie haben, nicht anders möglich; denn beide, eine bestimmte Philosophie, und eine positive Religion sind ein Erzeugniss desselben, des menschlichen Geistes. — Beide, die Philosophie und

das Christenthum haben daher auch gleiches Recht (*jus humanum*). Wenn die Gesellschaft gerade darin sich immer mehr ihrer Vollkommenheit nähert, dass das menschliche Wesen in ihr zur allseitigen Entwicklung kommt, dass diese allseitige Entwicklung in ihr gepflegt und gefördert wird, so ist die Form der Gesellschaft noch sehr weit von ihrem Ziele entfernt, in welcher die Anmassung eines göttlichen Rechts von der einen Seite (der Religion) das menschliche Recht von der andern (der Philosophie) unterdrückt. Und je mehr die Gesellschaft von der Idee ausgeht, dass alles, Religion und Philosophie ein gleiches menschliches Recht für sich hat, desto mehr wird sie auch im Stande sein, diese Factoren als verschiedene Darstellungsweisen desselben Einen Geistes nach richtigen Begriffen gegenseitig zu bestimmen, und der überschauende Blick derjenigen, welche an ihrer Spitze stehen, wird dieselben in ein angemessenes Verhältniss zusammenfassen. Aber davon sind wir noch weit entfernt. Philosophie und positive Religion sind einmal in der öffentlichen Meinung als Gegensätze da; das Princip der Einheit beider ist dem Blicke entschwunden, und leider hat die Philosophie selbst, als sie ihre sogenannten Resultate geltend machte, diese Einheit verdeckt. Wäre »das Leben Jesu« nicht einerseits blos kritisch, andererseits blos dogmatisch gewesen, wäre dasselbe mehr auf positive, wirkliche Geschichte ausgegangen, etwa wie Hegel in so treffender, ergreifender Weise eine Charakteristik von Christus zu geben versucht hat, diejenigen, deren Religiosität im Glauben an Wunder besteht, und denen mit den Wundern ihr ganzer Glaube genommen sein sollte, hätten wenigstens einsehen müssen, dass die Philosophie eine positive Erkenntniss des geschichtlichen Christus zu geben im Stande sei. Die Kritik »des Lebens Jesu« ist nur eine Vorarbeit für eine positive Geschichte desselben; sie gehört dem Gebiete der historischen Forschung an, und hat mit der Philosophie als solcher nichts zu schaffen. Es handelt sich um die wirkliche Geschichte, um den geschichtlichen Christus, freilich nicht blos um die äussere Geschichte desselben, sondern um die innere, um die Form des Selbstbewusstseins, die der menschliche Geist in ihm errungen hat, um das bestimmte Verhältniss

zu Gott, das in seinem Selbstbewusstsein gesetzt war. Die blosse Kritik als solche ist nicht Philosophie; es ist der Philosophie auch hier um die Erkenntniss des Inhalts zu thun. Um dieser Natur der Philosophie willen ist sie auch nicht zu verwechseln mit den negativen Tendenzen, welche mit ein paar festen abstrakten Begriffen, die selbst nicht näher untersucht werden, und an ihnen selbst inhaltslos, unzureichend waren, das Positive zu begreifen, die Philosophie in abstrakte Negation der gegebenen Religion setzten. Ich bin weit entfernt, das Recht dieser Tendenzen zu verkennen; aber dieses Recht ist ebenso ein Unrecht, weil ihr abstrakter Freiheitsbegriff nicht geeignet ist, eine Erkenntniss des Inhalts zu verschaffen, weil dieser Begriff für sie eine blosse Voraussetzung ist, der selbst nicht gedacht und so als concret erkannt wird. Und diejenigen, welche innerhalb der Philosophie am Positiven festzuhalten suchten, freilich nicht als Positivem, blos Gegebenem, sondern als dem bestimmten Inhalte, den das Denken sich selbst gibt, sind im Verhältniss zu jenen die wahren Philosophen. — Ich hoffe, durch vorliegende Abhandlung den Beweis zu geben, dass der Satz: Gott ist Geist für den Geist, — der Satz, welcher das Wesen des Christenthums ausdrückt — die wesentliche Tendenz der neueren Philosophie überhaupt enthält. Wir müssen denselben insbesondere festhalten, um gewisse Bestrebungen der Gegenwart richtig zu beurtheilen. Der jüngere Fichte, welcher die Fortbildung der Hegel'schen Philosophie unternommen hat, und dessen Abhandlung »zur spekulativen Theologie« uns hier zur Beurtheilung vorliegt, hat sich diesem Begriffe entgegengestellt, indem er Gott wesentlich im Verhältniss zur objektiven Welt betrachtet.

Fichte sucht vom objektiv Gegebenen aus den Begriff Gottes zu gewinnen Art. 1. S. 174. »Die herrschenden Systeme setzen sämmtlich und in charakteristischer Uebereinstimmung ihr Wesen darein, erst am Ende der gesammten Realphilosophie und so nur durch die speculative Welterkenntniss vermittelt den höchsten (adäquaten) Begriff von Gott, als dem absoluten Realgrunde, gewinnen zu können. Sie bekennen damit, zwar indirekt, aber auf das Schlagendste und durch ihr eigenes Zeugniss, dass ihr Endresultat, der Schluss ihrer ganzen Philo-

sophie, nothwendig zu einem neuen Anfange, dem Beginne des objektiven Systemes vom Urgrunde und seinem Verhältnisse zur Welt umschlagen müsse, dass in ihnen überhaupt nur der Abschluss des ersten, regressiven Theiles der Philosophie erreicht sei.« Also auf ein Realprincip geht Fichte aus, und dieses ist Gott. — Wenn das Realprincip erst gefunden werden soll, so haben wir offenbar auf dem Wege zu demselben das Reale selbst noch nicht; auf dem Wege zu demselben stehen wir ganz auf rein idealem Boden, innerhalb des Bewusstseins als solchen, wir können daher nur von diesem aus zum Realprincip gelangen. Diess ist eine so einfache Folgerung, dass sie unmöglich umgangen werden kann. Was ist Realprincip? Sicher nichts anders, als dasjenige, was an sich selbst real und wodurch alles Andere als real gesetzt ist. Mit diesem Begriffe habe ich also allererst den Begriff des Realen; auf dem Wege zu ihm habe ich denselben noch gar nicht. Vom Wirklichen aus dagegen zum Realprincip aufzusteigen, ist die einfachste *contradictio* in *adjecto*. Vor dem Begriff des Realprincips kann ich gar nicht wissen, dass ich mich mit dem Wirklichen beschäftige. Es ist, sagt Fichte (S. 175), treffend, wie wir meinen, und mit Fug auch gegen diese (diejenigen Hegelianer, welche einen persönlichen Gott annehmen) ausgesprochen worden, dass jene Stellung des Systems, wodurch erst am Schlusse der wahre Begriff des absoluten Princips gewonnen wird, auch nur einen subjectiven Erkenntnisszusammenhang (von Fichte selbst unterstrichen) für dasselbe zulässt, keine »die objective Ordnung der Dinge« wiedergebende Philosophie. Jedoch Fichte schlägt den entgegengesetzten Weg ein; er geht vom Wirklichen aus, um zum Wirklichen zu kommen; er steht schon mitten im Wirklichen, indem er nach demselben sucht. Es lässt sich freilich leicht sagen, man gehe von dem Wirklichen aus, um in ihm selbst seinen Erklärungsgrund zu finden. Aber sobald man näher sieht, was Erklärungsgrund des Wirklichen, was Realprincip ist, ist sogleich klar, dass die philosophische Betrachtung des Wirklichen zu diesem Grunde nicht aufsteigt, sondern ihn voraussetzt, so dass das Reale vor seinem Princip für den Philoso-

phirenden gar nicht vorhanden ist. Die Erkenntniss des Wirklichen als solchen setzt die Erkenntniss des Princips worin es wirklich ist, nothwendig voraus; ehe ich diese habe, kann ich gar nicht philosophisch vom Wirklichen sprechen, d. h. es als Wirkliches erkennen. Soll die Erkenntniss des Wirklichen zu Gott führen, dann bleibt es dabei, dass der Begriff Gottes das Resultat der Philosophie ist; gehen wir aber darauf aus, Gott als Realprincip zu finden, (welches allerdings die erste Aufgabe der Philosophie ist), so befinden wir uns zunächst auf dem rein idealen Boden des Bewusstseins, von welchem aus wir zum Ansichrealen, in welchem alle Realität als solche ist, vordringen. Es ist daher sehr zu hezweifeln, was Fichte S. 171 sagt, »es werde in's Künftige der einfache Gang der Philosophie sein können, völlig Hand in Hand mit den grossen Grundthatsachen des Wirklichen zu bleiben, und diese in ihren höchsten Ausdruck und ihre Totalanschauung zusammendrängend, von da aus die ihnen einzig genügende Idee ihres Realgrundes zu gewinnen, aus diesem Gottesbegriffe aher auch einen neuen und erschöpfenden Begriff vom Wesen und Endzwecke der Weltwirklichkeit hervorgehen zu lassen.« Wir sehen vielmehr deutlich ein, dass man, um zum Begriffe Gottes, als des Realprincips, zu kommen, vom Bewusstsein, nicht vom objektiv gegebenen, vom Wirklichen ausgehen muss.

Fichte selbst sieht ein, dass es ein Zirkel ist, durch »das spekulative Welterkennen« zu Gott aufzusteigen und nun aus dem also gewonnenen Gottesbegriffe dasselbe erst seine rechte Begründung und sein wahres Princip (sein wahres Princip) erhalten zu lassen. »Wenn die seitherige Philosophie, sagt er (S. 184) noch nicht einmal über das Vorhandensein eines solchen sich völlig in's Klare gesetzt hat — an einzelnen Ahnungen und Vorspielen zu dieser Einsicht hat es freilich nicht gefehlt, seitdem von unserer Seite her zuerst die Andeutung auf diesen doppelten Gang der Philosophie zur Sprache kam; — so zeugt diess keineswegs von der Nichtexistenz eines solchen, sondern nur dafür, welche Unsicherheit und Unvollständigkeit des Bewusstseins selbst über die allgemeinsten Principienfragen der Philosophie noch gewaltet hat.« — Wie löst nun Fichte

diesen so bedeutungsvollen Zirkel, der in dem von ihm erfundenen regressiven und progressiven Gang der Philosophie enthalten ist? »Weil der regressiven Wissenschaft (S. 191), gleich einer höhern Weihe und Erleuchtung, die Einsicht in das wahre Wesen Gottes noch gebricht, muss sie an dem allgemeinen Begriffe des Absoluten und der Welt sich genügen lassen, d. h. sie kann nur die Universalthatsache zum Begriffe zusammenfassen und sie als solchen einer dialektischen Durcharbeitung unterwerfen: dass die Welt schlechthin der realisirte Zweck sei, dass mithin das Absolute nur das die Welt, als den realisirten Zweck, Setzende sein könne: — die allgemein erkannte Wahrheit der Welt, darum aber nicht der Inhalt oder die concrete Realität desselben ist für sie das einzig erreichbare Resultat. — Der regressive und der progressive Theil des Systemes unterscheiden sich daher wie abstract-allgemeines und concret allgemeines Erkennen der Wirklichkeit. — Die Philosophie kommt über die blossen Allgemeinheiten eines hinter der Wirklichkeit zurückbleibenden (hinter der Wirklichkeit zurückbleibenden) ontologischen Denkens (eben jenes abstract allgemeinen Erkennens) nur dadurch hinaus, dass sie spekulativ die wahre Idee Gottes gewonnen hat.« Die philosophischen Vorstufen (eben das ontologische Denken) sind jedoch nach S. 171 nicht mehr Beweise aus Allgemeinbegriffen, sondern aus Weltthatsachen. — Hiemit haben wir jedoch keine Lösung des Zirkels, sondern nur eine halbe Negation und ein halbes Stehenlassen desselben. Der regressive Theil der Philosophie wird in der Schwebe gehalten zwischen Weltthatsachen und blossen Allgemeinbegriffen, die »hinter der Wirklichkeit zurückbleiben.« Man steigt vom Boden der Wirklichkeit unvermerkt zu metaphysischen Begriffen auf, welche Formen des Denkens sind, nicht das Wirkliche als solches, als angeschautes, ausdrücken, behauptet aber doch, jenen nicht verlassen zu haben, und diese Zweideutigkeit wird in den Ausdrücken: Grundthatsachen, Universalthatsachen, verdeckt.

Die Kategorieenlehre (Ontologie) ist das für die spekulative Theologie vorauszusetzende Welterkennen; sie ist der erste Theil der Metaphysik, deren 2. Theil die spekulative Theologie ist.

Die Metaphysik selbst aber ist durch die Erkenntnisslehre zu begründen. Die Erkenntnisslehre endigt im Begriffe der »Wesensgleichheit von Sein und Erkennen, von Natürlichem und Geistigem, der Identität des Subjektiven und Objektiven« (Art. II. 5.). Aber »mit dieser allgemeinen Auskunft, welche die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens löst, haben wir doch eigentlich nur die Universalthatsache der innern Einheit von Natur und Geist zum spekulativen Ausdrucke, zum Begriff erhoben. Die Natur ist begriffen worden, was sie ist, als die objektive Vernunft, der Geist, als die sich zu sich selbst vermittelnde Natur; sie sind begriffen worden in diesem ihrem Verhältnisse; das Dass derselben, aber keineswegs damit schon der Grund dieser Wechselbeziehung ist erklärt,— indem »blinde« Vernunft, »objektiver« Begriff an sich selbst eben Räthsel, Unbegreiflichkeit, Widerspruch in sich schliesst.« Es ist hier nicht meine Absicht, auf die Erkenntnisslehre Fichte's näher einzugehen. Es ist diess auch gar nicht nöthig, um einzusehen, dass eine Natur, die begriffen worden ist als objektive Vernunft, und die doch eben als solche eine Unbegreiflichkeit sein soll, der einfachste Widerspruch ist. Wenn ich das Dass der Identität der Natur und des Geistes erklärt habe, so ist ein Extragrund für dieselbe gänzlich überflüssig; oder ist ein solcher Grund nöthig, so ist sie noch nicht erklärt. Gesetzt, jene Identität habe einen höhern Grund, als sie selbst, so ist klar, dass sie eben nur von diesem Grunde aus in ihrer Möglichkeit eingesehen, erklärt, begriffen werden kann. Also setzt das Resultat der Erkenntnisslehre schon den Begriff voraus, auf welchen sie über sich hinausweisen soll, um die Metaphysik zu begründen. Ueberdiess kann, dass die Natur begriffen werde als Vernunft, und der Geist als die sich zu sich selbst vermittelnde Natur, gar nicht in der Fichte'schen Weise als »Universalthatsache« genommen werden. Es ist vielmehr klar, dass dieses Begreifen Geschäft der gesammten Philosophie der Natur und des Geistes ist, denn die Natur ist nur objektive Vernunft, weil sie System ist; indem sie als Vernunft begriffen wird, wird sie als System nachgewiesen; wird aber nachgewiesen, dass die Natur an ihr selbst, und nicht etwa blos für unser

subjektives Erkennen, System sei, und das heisst doch sie als Vernunft begreifen, so ist diess Naturphilosophie. Sodann, ist der Geist die sich zu sich vermittelnde Natur, so wird derselbe innerhalb des realen Zusammenhangs mit der Natur betrachtet und der Gang seiner Befreiung von sich als Natur zu sich als Geist dargestellt, und das geschieht in der Philosophie des Geistes. Somit stehen wir mit der Fichte'schen Erkenntnisslehre gemäss dem Resultate, in dem sie endigen soll, schon ganz innerhalb des Wirklichen. Dennoch aber werden wir von Fichte von ihr aus erst zum »spekulativen Welterkennen« in der Ontologie, und sodann vermittelst der spekulativen Theologie vom abstract allgemeinen Erkennen des Wirklichen der Ontologie (deren Allgemeinheiten hinter der Wirklichkeit zurückbleiben) zum concret allgemeinen Erkennen des Wirklichen in der Realphilosophie fortgeführt.

Das Resultat der Erkenntnisslehre wird nun von Fichte näher so ausgesprochen (Art. II. 8.): Wie nach dem gewöhnlichen Schlusse des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes das Endliche der Welt für sich keine Wahrheit und kein Bestehen hat, sondern mit Nothwendigkeit in ein Absolutes als dessen Grund zurückgreift, muss nach der am Schlusse der Erkenntnisslehre resultirenden analogen Wendung, gleicherweise von der Endlichkeit des Subjektiven wie des Objektiven (des Geistes und der Natur) als zugleich dennoch in einander bezogener und wesensgleicher, übergegangen werden zum Sein des absoluten Grundes derselben, und zwar nicht nur in Betreff ihrer Existenz, sondern ihrer Wesensgleichheit. Der Begriff, mit dem sich die Fichte'sche Metaphysik (in der vorliegenden Darstellung) eröffnet, ist daher der Begriff des Endlichen überhaupt. Wie kommt nun die Natur, die als objektive Vernunft, der Geist, der als die sich zu sich selbst vermittelnde Natur begriffen ist, dazu, in den abstracten Begriff des Endlichen zusammenzuschrumpfen? Gesetzt auch, Geist und Natur, als Eins gesetzt, dürften als endliche betrachtet werden, so müsste man doch diese bestimmten, inhaltsvollen Begriffe festhalten und zeigen, wie der Geist als Eins mit der Natur nach seinem Wesen als

Geist auf einen höheren Grund zurückweist. Es ist charakteristisch für die Lehre Fichte's, dass diess nicht geschieht, dass er hiebei »nach dem gewöhnlichen Schlusse des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes« nur von dem abstracten Begriff von der Welt, dass sie endlich ist, ausgeht, um auf den Begriff Gottes zu kommen. So streift Fichte an der eigentlichen Aufgabe der Philosophie, den Geist in seinem Verhältniss zu Gott zu begreifen, an deren Lösung gearbeitet zu haben das eigenthümliche, grosse Verdienst der neueren Philosophie überhaupt und der Hegel'schen insbesondere ausmacht, nur vorüber, um von der abstracten Kategorie des Endlichen ausgehend in der That nur die Welt, das objektiv Gegebene in seinem Verhältniss zu Gott zu bestimmen. Fichte beschäftigt sich gern mit den gewöhnlichen Beweisen für das Dasein Gottes; warum geht er nirgends auf den moralischen Beweis ein, dessen grosser Werth darin besteht, dass er den Begriff Gottes vom Begriff der Freiheit im Verhältniss zur Nothwendigkeit, d. h. vom Begriffe des Geistes aus construirt; darin gerade liegt die ganze Eigenthümlichkeit der neueren Philosophie und darin ist ihre innige Verwandtschaft mit dem Christenthum enthalten. Dagegen gehört das Zurückgehen auf den kosmologischen, ontologischen und physico-theologischen Beweis der vorkantischen Bildungsstufe an, welche vom objektiv Gegebenen, oder vom Begriffe des absoluten Seins aus zur Realität Gottes gelangte, ohne irgend eine Ahnung davon zu haben, dass vom Begriffe des Geistes aus der wahre Begriff Gottes und die Gewissheit seiner Realität gewonnen werden müsse. Wenn gleich Hegel in den bekannten Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes einen positiven Gehalt in denselben sucht, — und einen solchen haben sie —, so müsste man doch wenig von seiner Philosophie wissen, wenn man daraus schliessen wollte, sie stehe nicht hoch über dem Standpunkt dieser Beweise. — Indem Fichte von der Erkenntnisslehre aus die Metaphysik zu begründen sucht, ist das Wirkliche, von welchem aus er zum Realprincipe, zu Gott aufsteigt, ebensowohl das Subjekt, als das Objekt. Statt dass wir nun wirklich von der Subjektobjektivität des Erkennens (also offenbar vom Begriffe

des Geistes aus) in Gott zurückgeführt würden, und damit schon in der Art Fichte's das Realprincip hätten, sinken wir wieder zum blos objektiv Gegebenen, zur endlichen Welt zurück, um von dieser aus zu Gott aufzusteigen. Auf diesem Widerspruche beruht sofort die schwankende Art, in welcher Fichte über den Weg sich ausspricht, den er einschlagen will, um zum Begriff Gottes zu kommen. Der Realgrund, sagt er, wird durch Selbsterkenntniss und durch objektive Welterkenntniss und in dem darin gefundenen Begriff der allgemeinen oder subjektiv-objektiven Vernunft gewonnen. Die bisherige Philosophie hat namentlich darin gefehlt (Art. I. S. 172), dass sie nicht gezeigt hat, wie jene doppelten Ausgangspunkte in einander überführen müssen. Jedoch ist (Art. I. S. 180) »der grosse, seit Anbeginn der spekulativen Forschung eingeschlagene Erkenntnissweg, von dem Wesen der Welt (der Welt) (*via causalitatis*) zurückzuschliessen auf die innere Natur ihres Grundes, noch immer der eigentlich fruchtbare, dem Grundverhältnisse einzig (einzig) gemässe«. Und hinwiederum wird gesagt (S. 182): »es bleibt durchaus wahr: je tiefer das erkennende Subjekt sich selbst und seine Objektivität, die Welt, zugleich damit sich an jener und jene an sich erkennt, — desto tiefere und concretere Gotteserkenntniss geht daraus hervor.« Das Gesagte wird vollkommen hinreichen, uns über den Grund so schwankender Bestimmungen aufzuklären, und es ist charakteristisch, dass Fichte ohne Weiteres sich dafür entscheidet, von der objektiven Welterkenntniss auszugeben, und das, was er Selbsterkenntniss nennt, vorerst ganz fallen zu lassen.

Die Metaphysik hat nach Fichte eine dreifache Aufgabe, welche in Folgendem besteht (Art. II. 8):

I. Das Endliche, als selbst nicht durch sich Seiendes, setzt in sich die Gegenwart eines Absoluten, allbedingend Unbedingten überhaupt; letzteres als nothwendig existirend, aber nach seiner Beschaffenheit als schlechthin noch Unbestimmtes gedacht. Von dem Begriffe des Wirklichen ist der Begriff eines Urwirklichen schlechthin unabtrennlich: eine Gedankenwendung, vergleichbar der des ontologischen Beweises. — Um diese Sätze zu beurtheilen, müssen wir

wohl festhalten, dass der Begriff des Endlichen durchaus nicht Resultat der Erkenntnisslehre ist; er ist ein unmittelbar aufgenommener Begriff. Zu dem Satze: die natürlichen, wie die geistigen Dinge (Dinge) fallen zunächst unter den gemeinsamen Begriff des Endlichen, braucht es keine Erkenntnisslehre. Allein der Begriff des Endlichen ist kein unmittelbarer Begriff; dass das Endliche in sich die Gegenwart eines Absoluten setzt, d. h. offenbar, dass es Accidenz einer Substanz ist, ist keineswegs gegeben; und es sind noch ganz andere Vorbereitungen erforderlich, um den Begriff des Durchsichseienden, des Absoluten, aufstellen zu können. Auch die weitere Ausführung, welche Fichte seinem Satze gibt, reicht dazu nicht hin. »Der Grund der Wirklichkeit dieses Endlichen (Art. II. 9.) kann zunächst gesucht werden in einem andern Endlichen; dieselbe Frage müsste sich auch bei diesem wiederholen und so in's äusserlich Endlose fort (vgl. ebendas. S. 167: die Hegel'sche schlechte, nach uns die äussere Unendlichkeit). — Wäre aber der Grund irgend eines Wirklichen in irgend einem einzelnen, selbst endlichen, Wirklichen nach Rückwärts zu suchen, welches selber demnach irgend einmal wirklich zu sein angefangen haben müsste: dann vermöchte überhaupt Nichts wirklich zu sein. So gewiss also überhaupt ein Endliches wirklich, ebenso gewiss ist der erste Grund (Urgrund) desselben kein in irgend einer Vergangenheit zu suchender, selbst endlicher oder vergänglicher, sondern ein unanfänglicher wie nicht vergehender, ewiger; demnach nicht vor oder ausser diesem oder irgend Endlichem zu denken, sondern als das in ihm Gegenwärtige, wahrhaft und allein Wirkliche.« Wie mag Fichte die Thatsache läugnen, dass ein Wirkliches in irgend einem einzelnen, selbst endlichen, Wirklichen seinen Grund habe, während er doch immer von Thatsachen aus zu philosophiren behauptet? Und sicher kann nicht blos (warum denn »kann«?) der Grund der Wirklichkeit eines Endlichen zunächst gesucht werden in einem andern Endlichen, sondern muss. Denn so wie ich nur vom Endlichen ausgehe, bin ich genöthigt, über dasselbe hinauszugehen zu einem Andern, als seinem Grunde, aber dieses Andere als Anderes des ersten ist ebenso ein Endliches u. s. f.

Es ist also unmöglich, vom Endlichen ausgehend auf den Begriff des Absoluten, Durchsichseienden zu kommen. — Es fragt sich nun aber, was wir an dem ersten Grund (Urgrund) haben, der das im Endlichen Gegenwärtige, wahrhaft und allein Wirkliche ist. Das Ewige, wird gesagt, in welchem alles Endliche begründet und bedingt ist, der Urgrund, hat eben damit seinerseits den Grund und die Bedingung des eigenen Daseins nicht in irgend einem Andern, sondern in sich selbst. Wie es allbedingend ist für das Endliche, ist es das rechte Unbedingte an sich selbst: wie es in allem Endlichen das Wirkliche ist, so ist es zugleich schlechthin und ursprünglich das durch sich selber Wirkliche. »Da alles Endliche in diesem Ewigen gegründet ist, so ist es in demselben — dem Einen Urgrunde — irgendwie zusammengefasst«; wie diese Zusammenfassung geschehe, darüber sagt uns Fichte nichts, und nach Art. II. 8 ist diese Zusammenfassung der zweite, weitere Hauptbegriff der Metaphysik, während wir bis jetzt nur beim ersten Hauptbegriffe stehen. Offenbar müssen wir nun aber nach Fichte das Verhältniss des Ewigen und des Endlichen als das Verhältniss der Substanz und der Accidenzien denken, und zwar, weil alles Endliche in demselben begründet ist, weil es (Art. II. 10) sich inbegriffen und umfasst zeigt im Ewigen, als das Verhältniss der Einen Substanz zu den endlichen Dingen überhaupt. Abgesehen von dem Mangel einer wirklichen Nachweisung dieses Begriffs ist dieser Begriff an und für sich falsch, wie er denn auch von F. selbst weggeworfen wird (s. nachher), und am wenigsten passt dieser Begriff auf »die geistigen Dinge«, worin die ganze Unangemessenheit der abstracten Auffassung des Geistes als eines blos Endlichen hervortritt. Sodann wenn Fichte sagt, im Ewigen sei alles Endliche begründet und bedingt, es sei das Allbedingende für das Endliche, aus sich selbst sich hervorbringend setze es in sich das Endliche, nachher aber bemerkt, die Bestimmung des Ewigen, ein Endliches (Entstehend-Vergehendes, woher dieser Begriff?) an sich zu haben, sei nicht auf diesen Begriff, sondern lediglich auf die Thatsache des Seins eines also Entstehend-Vergehenden gegründet: so ist ja jenes Begründetsein des Endlichen

u. s. w. im Ewigen ein blosses Wort, weil Fichte gar nicht zeigt, wie das Endliche im Ewigen begründet ist, wie dieses jenes in sich setzt; und die Kategorie des Grundes, welche Fichte hier gebraucht, fällt in sich selbst zusammen. Was wir daher eigentlich haben, ist, wie Fichte selbst sofort (Art. II. 11) bemerklich macht, der Gegensatz des Endlichen und Ewigen, dessen Vermittlung erst gefordert wird; dieser Gegensatz wäre nicht, wenn das Begründetsein des Endlichen im Ewigen nicht ein blosses Wort, sondern ein Begriff wäre, nicht als ob mit der Nachweisung dieses Begründetseins beide sofort zur Identität zusammenfielen, sondern wo diese Nachweisung geschehen, kann von einem »schlechthin Entgegengesetztsein« beider keine Rede sein. So muss denn das Absolute »auf irgend eine (näher zu untersuchende) Art als der Grund eines Werdenden, mithin endlich Wirklichen, gedacht werden können« (Art. II. 13). Wir haben also in Wahrheit den Begriff des Absoluten als des Grundes, des Urgrundes, noch gar nicht.

Wir gehen mit Fichte weiter. Es ist bis jetzt durchaus nichts mehr, als der Begriff eines Absoluten überhaupt, eines den Grund seiner selbst in sich habenden gefunden. Dieser Begriff schliesst die Möglichkeit einer Mehrheit von Absoluten solcher Art gar nicht aus. Wie? wenn »das Endliche sich inbegriffen und umfasst zeigt im Ewigen, wenn alles Endliche in ihm begründet und bedingt ist«, so soll das Ewige, der Urgrund nicht Einer sein? Was konnte Fichte bewegen, eine solche Möglichkeit übrig zu lassen, während offenbar kein Raum für sie vorhanden ist? »Mit dem Bisherigen«, sagt er (Art. II. S. 165), »hat sich der Begriff des Endlichen selbst nur gesteigert oder vertieft, indem wir in ihm ein doppeltes unterscheiden müssen: ein Beharrendes und ein Verfliessendes, eine vergängliche und eine unvergängliche Seite. Allerdings konnte die Spekulation versucht werden, — und die Systeme, welche dieser Versuchung unterlagen, sind eben dadurch zu pantheistischen geworden, — in dem Begriffe jenes Urbeharrenden das Absolute schon realisirt zu erblicken; die Dialektik der nächsten Kategorie wird jedoch diesen Irrthum abweisen, und gleich so bei seinem Ausgangs-

punkte den Pantheismus widerlegen.« Und dann wird der zweite Hauptbegriff der Metaphysik so eröffnet:

II. »Aber das Endliche ist nicht blos Endliches, laut der bisherigen Betrachtung, sondern damit zugleich ein qualitativ Bestimmtes; in den quantitativen Formen jenes Wechsels und Werdens ist ein Qualitatives gegenwärtig.« — Dieses Qualitative (welchen Begriff ich hier nicht näher untersuchen will) ist doch wohl jenes Beharrliche im Endlichen. Es scheint daher, die Möglichkeit einer Mehrheit von Absoluten sei desshalb offen gelassen worden, damit jedes Endliche als an ihm selbst absolut, als besondere Substanz könne betrachtet werden. Ich sehe aber nicht ein, wie diess damit zusammenstimmen soll, dass »das Endliche sich inbegriffen und umfasst zeigt im Ewigen, dass in diesem, dem Urgrunde, alles Endliche begründet und bedingt ist.« Kurz: der offenbare Spinozismus des ersten Begriffs ist das gerade Gegentheil des — wir wollen sagen — Leibnitzianismus des zweiten; zwischen beiden findet nur das Verhältniss des Widerspruchs statt, keineswegs aber der methodischen Fortbestimmung. Gewiss, wenn (Art. II. 8) der Satz: von dem Begriffe des Wirklichen ist der Begriff des Urwirklichen schlechthin unabtrennlich, eine Gedankenwendung, vergleichbar der des ontologischen Beweises, sein soll: so wird jenes Urwirkliche nicht das Beharrliche in dem Endlichen, das Endliche als besondere Substanz, sondern es wird Gott sein. Ich überlasse übrigens jedem Leser, die Analogie zu beurtheilen, welche zwischen jenem Fichte'schen Satze und dem ontologischen Beweis statt haben soll; jeder wird wissen, dass nach diesem Beweis nicht vom Begriff des Wirklichen zum Begriff des Urwirklichen, sondern vielmehr, um mit Fichte zu reden, vom Begriff des Urwirklichen zu dessen Realität fortgegangen wird.

Der bemerkte Widerspruch tritt noch bestimmter hervor, wenn wir die Uebersicht ansehen, welche Fichte im 1. Heft des 6. B. von der ontologischen Begründung seiner spekulativen Theologie giebt. Hier wird der zweite Hauptbegriff folgendermassen bestimmt: »Das Endliche ferner ist als unendlich Endliches (Summe unendlicher Einzelnheiten) gegeben. Die erste ontologische Durcharbeitung zeigt jedoch, dass eine solche Un-

endlichkeit selbst nur sein kann, indem sie zu Einem — zum All, Universum — zusammenstimmt: das unendlich Endliche ist daher vielmehr aufgehoben (aufgenommen) in die durchdringende Einheit, welche ein wahrhaft Herausgesondertes, blos Ansichseiendes in ihm gar nicht zulässt. Das unendlich Endliche ist nur als das Eine Universum denkbar. Hiernach ist aber auch der absolute, vorhin nach seiner Beschaffenheit unbestimmt gelassene (I.) Grund desselben gleicherweise nur als der schlechthin Eine zu denken.« Demgemäss entsteht nicht, »laut der bisherigen Betrachtung« der Begriff, dass das Endliche nicht blos Endliches, sondern zugleich (in dem bemerkten Sinne) ein qualitativ Bestimmtes ist; sondern nachdem das Endliche in sich die Gegenwart eines Absoluten, allbedingend Unbedingten überhaupt gesetzt hat, ist es ferner als unendlich Endliches gegeben, und damit wird man genöthigt, den absoluten Grund desselben als Einen zu denken. Es ist ganz dasselbe Absolute, das vorher unbestimmt gelassen worden und jetzt (als Eines) bestimmt wird. Das Endliche, wird gesagt, welches in sich die Gegenwart eines Absoluten (der Substanz) setzt, ist ein Unendlichvieles, und die Substanz ist Substanz mit unendlich vielen Accidenzien, und so Eine. Diese Auffassung folgt nothwendig daraus, dass der vorher unbestimmt gelassene Grund durch die Reflexion auf die unendliche Vielheit des Gegebenen bestimmt werden soll; ganz andere Begriffe ergeben sich, wenn jedes Endliche als besondere Substanz sein eigener Grund ist, und dann das wahrhaft Absolute »als der einende Urgrund« zu diesen Substanzen hinzutritt. Jenes Bestimmen des unbestimmt gelassenen Absoluten erinnert aber von selbst an den Beweis der Einzigkeit der Substanz, welchen Spinoza gegeben hat. — Wir müssen jedoch noch einen Punkt hervorheben. Glaubt Fichte wirklich, dass das Endliche als unendlich Endliches gegeben sei? Ich glaube, wir wissen aus der Kantischen Kritik der r. V., dass ein unendlich Endliches nicht gegeben sein kann; denn wäre es gegeben, so läge es ganz vor uns, d. h. wir hätten nur eine endliche Summe. Fichte aber weiss selbst, dass das unendlich Endliche etwas anderes ist als das wahrhaft Unendliche, welches wir allerdings im Begriffe ganz fassen können.

Was im sogenannten unendlich Endlichen wirklich vorhanden ist, ist nur das fortwährende Hinausgehen über ein Endliches zu einem Andern, welches eben desshalb nicht zulässt, dass die ganze Reihe desselben vollendet und so gegeben sei.

Jenes endlose Fortgehen von einem Endlichen zum Andern ist aber offenbar zugleich auch ein Zusammenfassen desselben zu einer Reihe; denn hätte ich immer nur ein Einzelnes für sich, so wäre diess nur die fort und fort wiederholte Setzung desselben Einzelnen als solchen. So wie daher bei diesem endlosen Fortgehen die Zusammenfassung nicht vollendet sein kann, so gewiss wäre sie vollendet, wenn das unendlich Endliche gegeben wäre. Ich könnte diese Einheit näher bestimmen, aber ich würde mit dieser Bestimmung doch nie über das Endliche selbst hinausgetrieben; so gewiss das unendlich Endliche gegeben wäre, so gewiss wäre das Endliche als solches ganz und gar in ihm selbst die absolute Einheit; und was wäre diess anders, als die spinozistische Substanz mit den unendlichen Attributen und Modis? Das also ist die Consequenz eines Standpunkts, der auf die Philosophie vor Kant zurückgehend nicht vom Begriffe des Geistes, sondern des Endlichen aus den Begriff Gottes construirt. Sieht man dagegen ein, dass es eine blosse Fiktion ist, zu sagen: das unendlich Endliche ist gegeben, so weiss man auch, dass, da die Zusammenfassung des Endlichen sich nie vollenden kann, der Begriff Gottes, der absoluten Einheit, sich nicht durch dieselbe bilden kann, — und bei Fichte ist Gott nichts anders als die Zusammenfassung des unendlich Vielen zur Einheit, — dass man also über das Endliche, d. h. die objektive Welt, schlechthin hinausgehen muss, um zum Begriffe Gottes zu kommen; dieses Hinausgehen, diese Abstraktion vom objektiv Gegebenen, — und der Geist, das Ich ist es, das in dieser Abstraktion sich in seinem reinen Wesen erfasst, — also die Betrachtung des Geistes als Geistes ist es, die zum Begriff Gottes führt. Nichts ist in dieser Beziehung lehrreicher, als das Studium der Dialektik in der Kritik der reinen Vernunft; hier kommt es Kant zum Bewusstsein, dass der wahre Gehalt der alten Beweise vom Dasein Gottes die durch das regulative subjektive Princip der absoluten Einheit bestimmte

fort und fort gehende Synthese des Gegebenen sei, ohne dass man vom Endlichen, Gegebenen ausgehend die absolute Einheit selbst wirklich erreichen könne. Damit hat Kant ein für alle Mal der Philosophie vorgeschrieben, nicht vom Endlichen, objektiv Gegebenen, sondern vom Begriffe des Geistes aus den Begriff Gottes zu construiren, des Geistes, der über das Endliche in der Freiheit sich schlechthin erhebt, und in der Freiheit, welche ihre Einheit mit der Nothwendigkeit (der Naturkausalität) fordert, die Gewissheit seines Gottes hat.

Es liegt bei der widersprechenden Art, in welcher Fichte das Verhältniss seines ersten und zweiten Hauptbegriffs bestimmt, nahe, hier eine Bemerkung über seine Methode einzuschieben. In der vor mir zuerst betrachteten Form der Bestimmung dieses Verhältnisses ist der Uebergang vom blos Endlichen zum qualitativ Bestimmten ein dialektischer; er ist durch die immanente Bestimmung des Begriffs des Endlichen gefunden. In der zuletzt betrachteten Form ist dieser Weg der blossen Begriffsdialektik, durch blosse Analyse des vorangehenden Begriffs, abgewiesen; es wird vom Gegebenen aus weiter gegangen; in welchem Sinne denn von Fichte wiederholt gegen ein blos »scholastisches« Denken polemisirt wird. Wir sehen, dass Fichte selbst nicht frei von demselben ist, und seine ganze Ontologie auch in der vorliegenden Bearbeitung, indem sie vom abstrakten Begriff des Endlichen ausgehend diesen immer weiter zu bestimmen sucht, trägt gar zu deutlich den Charakter dieses Scholasticismus an sich. Aber andererseits ist die Neigung, immer wieder zum Gegebenen als solchem zu greifen und aus der immanenten Bestimmung der Begriffe herauszugehen, auf welcher jenes polemische Verhalten gegen die sogenannte Scholastik beruht, doch wieder eben so charakteristisch für den Fichte'schen Standpunkt, so wie wir ihn bis jetzt schon kennen gelernt haben. Gewiss aber wird das so Gegebene, sofern es wissenschaftlich oder, wir wollen sagen, metaphysisch betrachtet wird, in Begriffe gefasst; und der Sinn solchen Fortschreitens ist kein anderer, als dass ein solcher Begriff gegeben ist. Wie es aber mit dem Gegebensein desselben sich verhält, haben wir am obigen Beispiele zur Genüge gesehen, und die

Methode Fichte's, sofern sie der Scholastik entgegen treten will, ist wieder nur der alte Dogmatismus; denn an diesem ist es eine wesentliche Seite, dass er Begriffe als gegeben ansieht, welche es keineswegs sind.

Ich habe gesagt, wer vom Begriffe des Endlichen ausgehe, um von ihm aus den Begriff Gottes zu construiren, verfalle unvermeidlich dem Spinozismus. Diess ist aber schon nach dem Obigen nur die eine Seite der Sache. Ist nämlich das Endliche seinem eigenen Begriffe nach nicht durch sich selbst, sondern durch ein anderes, so geht es seinem eigenen Begriffe nach in seinen Grund zurück, und ist vielmehr an ihm selbst Durchsichseiendes, besondere Substanz. Hierauf beruht der Leibnitzianismus des Verf. Wir wollen diesen, abgesehen von dem bereits nachgewiesenen Widerspruch desselben mit dem Spinozismus seiner Lehre, für sich näher betrachten. Das Endliche als Durchsichseiendes, d. h. bei dem Verf. als qualitativ Bestimmtes ist (Art. II. 15) »eine qualitative Diesheit, die qualitativ Andern gegenüber steht«. »Diese Diesheiten insgesammt, das Reale in dem unendlich Endlichen, sind daher vielmehr der unendliche Unterschied. Aber das Dies, vom Andern sich unterscheidend, bezieht sich eben damit zugleich auf dasselbe und so jedes auf jedes in's äusserlich Unbegränzte fort.« Hier ist vor allen Dingen nicht gezeigt, wie denn diese Diesheiten unendlich viele sind; diess müsste vom Begriff des Diesen aus nachgewiesen sein. Setzen wir eine qualitative Diesheit *a*, und dieselbe sich unterscheidend von einer andern *b* und sich beziehend auf diese, so müsste, um den Begriff von unendlich vielen Diesheiten nachzuweisen, gezeigt sein, wie *a*, indem es sich auf *b* unterscheidend bezieht, sich zugleich auf *c* unterscheidend bezieht, womit sich dasselbe für *c* in Beziehung auf *d* ergäbe u. s. f., und ebenso wie *b*, indem es sich auf *a* unterscheidend bezieht, in demselben Verhältnisse zu *e* steht; nur so entsteht eine endlose Reihe. Abgesehen davon liesse sich sehr wohl denken, dass *a* sich eben auf *b* bezöge, und *b* auf *a*, und dass beide in dieser gegenseitigen Beziehung befriedigt wären; denn damit unterscheidet sich ja immerhin jedes von einem andern und bezieht sich auf dasselbe. Auch

hier also wird in Wahrheit das unendlich Endliche nur als gegeben aufgenommen, während diese ganze Darstellung (Art. II. 15) offenbar es darauf anlegt, diese Unendlichkeit als im Begriffe der Diesheit liegend nachzuweisen. Allein selbst die Möglichkeit der Beziehung von *a* auf *b* und umgekehrt muss in Frage gestellt werden. Ich habe oben gezeigt, dass die Bestimmung des Verhältnisses des ersten und zweiten Hauptbegriffs, welche Fichte im 2. Heft des 5. Bandes giebt, darauf beruht, dass der Grund, in welchem das Endliche ruht, in der That nicht der Eine Grund ist, durch welchen alles Endliche begründet wird, sondern dass jedes Endliche an ihm selbst sein Grund, durch sich und besondere Substanz ist. Die erste abstrakteste Kategorie des Endlichen (Art. II. S. 163) bringt es ja durchaus nicht weiter als zur Nöthigung, ein schlechthin Beharrendes in ihnen anzunehmen. Dieses Beharrende ist also (S. 157) »das rechte Unbedingte an sich selbst, abgelöst und losgesprochen von aller Abhängigkeit durch irgend ein Anderes, nur aus sich, und schlechthin genugsam auf sich selbst ruhend: wie es in allem Endlichen das Wirkliche ist, so ist es zugleich schlechthin und ursprünglich das durch sich selber Wirkliche«. Wie stimmt diess damit zusammen, dass die besondere Substanz (S. 167) »gar Nichts für sich oder in Vereinzelung, sondern nur innerhalb dieser unendlichen Bezüge« sein soll. Denn gewiss ist das schlechthin Durchsichseiende auch schlechthin für sich seiend, ist und existirt schlechthin als solches. Ich behaupte nicht, dass diese Begriffe sich nicht vereinigen lassen; aber Fichte hat nur ihren Widerspruch hingestellt. Ist aber die Vereinigung dieser Begriffe nicht nachgewiesen, dann fehlt auch der Beweis für die »Zusammenfassung zur Einheit«, in welcher jene Unendlichkeit allein denkbar sein soll (S. 168); diese Zusammenfassung ist aber die Grundlage für die Fichte'sche Lehre von Gott. — Jedenfalls müsste das Endliche als Durchsichseiendes in diesem Zusammenhange stehen, während Fichte behauptet, als Endliches könne es nur sein als Mitbezogenes, und sei nicht durch sich, sondern nur durch ein es setzend Beziehendes, Einordnendes in die unendliche qualitative Reihe Aller zu denken,

welches ein offenbarer Widerspruch ist. Ist aber das Endliche nicht durch sich, sondern durch ein es setzend Beziehendes in dieser Einheit, was heisst diess anders, als: das unendlich Endliche ist die Summe der Accidenzien in der Einheit der Einen Substanz? — Die Substanz ist eben das die Accidenzien setzend Beziehende, das Accidenz ist das Gesetzte, und eben nur dieses wird hier vom Endlichen ausgesagt, dass es ein Gesetztes und Bezogenes sei; das Accidenz ist »nichts für sich, sondern nur innerhalb der unendlichen Bezüge«. Wir sehen daher, dass der Leibnitzianismus des Verf., selbst da er festgehalten werden soll, wieder in den Spinozismus zurückgeht.

Zwar will sich Fichte (S. 166) sehr unzweideutig für den eigentlichen Nachfolger Leibnitzens, als des Anfängers der christlichen Philosophie, gehalten wissen. Der Begriff der kreatürlichen Substanz, bemerkt er, wird auch in allen Theilen der Philosophie eine Umgestaltung herbeiführen, welche sich allein dem Principe der christlichen Weltansicht gewachsen zeigt; nach Leibnitz habe sich die Metaphysik in ihren eigentlich herrschenden Vertretern stärker als je dem Heidenthum verbündet; diesen Bann aufzuheben, wäre die erste entscheidende That, welcher sich auch diese Abhandlung widmet. Ohne Zweifel ist diese Absicht sehr lobenswerth; aber wir sehen, dass Fichte's Begriffe nicht ausreichen, diese Absicht auch wirklich auszuführen. — Dürfen wir uns aber wundern, dass der vermeintliche Leibnitzianismus des Verf. auch hier in offenbaren Spinozismus umschlägt, nachdem die erste Uebersicht, welche er von seiner Ontologie giebt, uns so deutlich gezeigt hat, dass die Einheit des unendlich Endlichen, welche sein zweiter Hauptbegriff ist, der baare Spinozismus ist? sicher wird sich ein solcher Begriff immer wieder einschleichen auch da, wo man sich alle Mühe gibt, ihn zu beseitigen. Fichte musste, um dem Spinozismus zu entgehen, nicht blos sagen, dass das Einzelne durch ein es setzend Beziehendes in die Reihe Aller eingeordnet sei, sondern zeigen, wie das Endliche als ein Durchsichseiendes gesetzt sei. Von dieser Nachweisung aber entdecken wir keine Spur; und es bleibt dabei, dass das Einzelne eben nur gesetzt, d. h. nur Accidenz der göttlichen Substanz ist. Fichte wird mir entge-

genhalten, dass sein »Begriff der Bezogenheit und des Beziehens ein vorerst ganz unbestimmter, weiter auszuführender Begriff sei«; eine Formel, welcher er sich öfters bedient. Allein der Begriff ist bestimmt genug damit, dass er sagt: das Einzelne sei nicht durch sich, sondern nur durch ein es setzend Beziehendes zu denken. — Wir können nun das Resultat des Bisherigen kurz so zusammenfassen: geht man, um zum Begriff des Absoluten zu kommen, vom Begriff des Endlichen aus, als desjenigen, was nicht durch sich ist, so entsteht nothwendig ein Schwanken zwischen spinozistischer Absorbtion der Selbstständigkeit des Endlichen im Absoluten als der absoluten Einen Substanz und zwischen Leibnitzischer Verselbständigung des Endlichen, in welcher theils die wirkliche Gemeinschaft dieser Substanzen, theils ihr Gegründetsein im Absoluten verloren geht; denn das Endliche, als nicht durch sich seiend, ist gesetzt im Absoluten, der Substanz als deren Accidenz, und sofern es an ihm selbst seinem eigenen Begriffe nach in seinen Grund zurückgebt, ist es selbst durch sich seiend. Auch Leibnitz konnte diesem Widerspruche nicht entgehen; denn wenn er seine Monaden Effulgurationen der göttlichen Substanz nennt, was ist diess anders als Spinozismus? Wir sehen daher bei Fichte nur den Widerspruch (Art. II. S. 180) »des Princips eines Substanziellen im Endlichen und des Begriffs, dass jene Diesheiten, in keinem Sinne ein letztes, nur in absoluter Wechselbeziehung zu einander zu denken seien, mithin ihren Grund nicht in sich selbst (nicht in sich selbst), sondern ihren höchsten (dieser Begriff ist in diesem Zusammenhang offenbar bedeutungslos) nur in der Einheit eines Urbefassenden und Urbeziehenden aller ihrer Unterschiede haben können, gleichviel (gleichviel) vorerst, wie diese übrigens zu denken sei.« Bei diesem Widerspruche jedoch ist, wie die so eben angeführte Stelle deutlich zeigt, eine vorwiegende Tendenz zum Spinozismus unverkennbar. Denn hat das Einzelne nicht seinen Grund in sich selbst, sondern in der allbefassenden Einheit, so ist es Accidenz der absoluten Substanz; um dem Spinozismus zu entgehen, muss man zeigen, dass das Endliche, indem es in Gott gegründet ist, in sich gegründet ist. Dazu aber ist erfor-

derlich, dass man vom Begriffe des Geistes aus den Begriff Gottes construire. —

Das absolute Wesen, der Urgrund, die Einheit des Unendlichen ist nun III. nur als der absolute Geist zu denken (S. 189). Von den Urpositionen (den Diesheiten), welche von der Einheit des absoluten Wesens gesetzt, befasst und unendlich bezogen sind, »vermag jedes, was es wird, nur aus sich selbst oder seiner Urbestimmtheit, und gemäss dieser, zu werden; jede ist mithin ein in sich selbst geschlossenes Ganzes nur ihm entsprechender Eigenschaften und Wirkungen, ein zur relativen Totalität sich abschliessendes Theiluniversum« (S. 190). Es ist deutlich, dass hier die Selbständigkeit der Einzelwesen wieder vorzugsweise premirt wird. Daher erneuert sich »die einmal schon dem dortigen Standpunkte gemäss erledigte (?) Frage in gesteigerter Weise: wie diese unendlichen Theiluniversa dennoch zu einem Universum zusammenschmelzen, wie sie sich von Einer Einheit durchdrungen zeigen können?« Gewiss, wenn die Frage schon vorher vor der gegebenen näheren Bestimmung der sogen. Urpositionen erledigt worden ist, so kann eine nähere Bestimmung derselben, indem bereits ihre Selbständigkeit mit ihrem Gesetztsein vereinigt ist, diese Vereinigung nicht wieder aufheben (was, wenn die Frage sich erneuern sollte, geschehen müsste), sondern sie würde innerhalb dieser Vereinigung vor sich gehen. Dass also die Frage sich erneut, ist ein Beweis, dass sie nicht erledigt ist, oder dass jetzt erst das eigentliche Problem, »wie jegliches Dasein ein unvertilgbar Eigenthümliches und Autonomes und dennoch, wie es sich auch gestalte, in Zusammenstimmung mit allen übrigen, ein der allbefassenden Einheit Unterworfenes bleibt,« in seiner ganzen Bestimmtheit fixirt, d. h. jetzt erst die Selbständigkeit der Einzelwesen entschieden premirt wird, im Widerspruche damit, dass dieselben vorher in der That nur als Accidenzien der göttlichen Substanz auftreten.

Indem Fichte auf diese Weise sein Problem gestellt hat, um sofort die göttliche Substanz zum Geiste fortzubestimmen, ist es sehr bemerkenswerth, dass ihm hiebei in seinem allgemeinen Begriffe des Endlichen, in welchem er sich bisher

bewegt hat (S. 191), »eine verschiedene Abstufung der Weltwesen nach ihrer geringeren oder grösseren Vollkommenheit und davon abhängender Selbständigkeit im Unterschied »des sinnlichen Universums« und »der frei sich bestimmenden endlichen Geister« heraustritt; obwohl der Grund der Einheit für diese beiden dem Wesen nach derselbe ist, so sind es doch andere Kräfte oder Eigenschaften dort und hier in dem Einen Urgrunde, und es können nur immer höhere, persönlichere Eigenschaften in Gott sein, durch die er nicht blos die mechanischen Weltkräfte und die Regungen des Lebendigen, sondern die innerlich mächtigern, zur vollen Freiheit und Selbstheit gesteigerten Weltindividualitäten zu einigen vermag.« Wir werden daher weiterhin darauf zu sehen haben, wie diese immer höheren persönlichen Eigenschaften hervortreten, ob Fichte aus seinem bisherigen Standpunkt, worin er vom abstrakten Begriff des Endlichen ausgeht und in welchem er bei einer nur schwachen Gegenwehr eines gewissen Leibnitzianismus in den Spinozismus hineingeräth, wirklich herauskommt, um vom Begriffe des Geistes aus den Begriff Gottes zu finden.

»In der gegenseitigen Einwirkung der Urpositionen (S. 194) ruft die Wirkung Jedes auf das Andere in diesem nur die seiner eigenen Natur entsprechende Gegenwirkung hervor; eben darum ist Jedes für das Andere, in seinem Sein, wie in seiner Wirksamkeit, innerlich bestimmt, ihm zugeordnet und unentbehrlich zur eigenen Existenz; der Begriff der Endursache.« »Jedes specifisch Einzelne ist nach Sein und Wirkung eben so an sich selbst das Bestimmte, als zugleich doch darum für das Andere, damit das Andere existiren könne; Zweck für sich, aber darin zugleich Mittel für Anderes. — Der Zweck ist Produkt des Mittels und ist doch dasjenige, um desswillen dieses allein vorhanden ist. Wie kann nun das noch nicht Seiende (der Zweck) schon wirken, also sein als zu realisirender Zweck (ideell)? und wie kann das wirklich sein, welchem um sein selbst willen, weil es nur Mittel und nicht Zweck ist, keine Existenz beigelegt werden kann? — Was heisst (S. 205) Vorwirken des Zwecks, ohne selbst wirklich zu sein? — Wir wissen diess Alle, aber die Metaphysik hat sich bisher noch

nicht die Mühe genommen, dieses Wissen zum Begriff zu erheben, noch weniger, es in seinen ungeheuern Folgen für sie selbst weiter darzulegen.« »Der Zweck wirkt voraus, kann nur bedeuten: seine sämmtlichen Mittel wirken (unwillkürlich) nur auf ihn hin, nicht (bloss) für sich. Desshalb aber wirken nicht sie eigentlich den höhern Zweck, auch er selber wirkt nicht in ihnen, sondern ein Drittes, das in beiden, mithin überhaupt in Allem — weil ja alles Wirkliche jener Unterscheidung von Zweck und Mitteln anheimfällt — gleich gegenwärtig, schlechthin jedes (vorauswirkende) Mittel auf seinen (künftigen) Zweck hinrichtet, dass nur er daraus hervorgehen kann. Das Absolute ist mithin nicht nur überhaupt: Zwecksetzendes, Ineinanderordnendes der Weltdinge, sondern es ist das den Zweck allwirksam Erhaltende, ihn Herauswirkende aus seinen Mitteln. — Diess zwecksetzende Schaffen und Wirken des Absoluten ist nur dadurch möglich, d. h. widerspruchslos, dass im Schaffen der Mittel das Schaffende sie vorausbezieht auf den künftigen Zweck, dass von ihm selber also das Zukünftige, Nochnichtseiende, im Gegenwärtigen, dem Mittel, vorausgeschaut werde: dass das Absolute mithin im Schaffen-Erhalten die in der (zeitlichen) Verwirklichung weit aus einander fallenden Glieder von Mitteln und Zwecken, dennoch in einander gegenwärtig weiss, mit Aufhebung des Zeitunterschieds durchschaut. — Das Absolute ist ein das Universum einend-durchschauendes. — Die ganze spekulative Theologie ist nur die Exposition jenes Begriffs und der weiter in ihm enthaltenen Folgerungen.« —

Es ist hier nicht meine Absicht, den Fichte'schen Begriff des Zweckes in seinem Verhältniss zum Mittel selbst zu beurtheilen; diess erforderte metaphysische Untersuchungen, welche hier nicht am Orte sind. Aber ich frage: wenn es widersprechend ist, zu denken, der Zweck wirke voraus in seinen Mitteln, ohne selbst wirklich zu sein, ist dieser Widerspruch damit gehoben, dass die Einheit von Zweck und Mittel in ein Drittes verlegt wird, dass ein Absolutes angenommen wird, welches »im Schaffen der Mittel sie vorausbezieht auf den künftigen Zweck«? Ist der Widerspruch damit gehoben, dass (S. 112

§. B.) jedes ideell gegenwärtig ist in jedem Andern, der Wirklichkeit nach jedoch geschieden? Heisst diess etwas anders, als den realen Zusammenhang von Zweck und Mittel, der als realer, als das Wesen der Dinge selbst ausmachend, erklärt werden sollte, dadurch begreiflich machen wollen, dass man ihn zu einem ideellen, in einem Bewusstsein gesetzten macht? Und gesetzt, Zweck und Mittel seien in diesem Bewusstsein zusammengefasst, so ist doch dieses Bewusstsein selbst eben nur ihre Zusammenfassnng zur Einheit. Diese also kann nicht dadurch erklärt werden, dass man sagt, es sei ein Bewusstsein vorhanden, das sie zur Einheit zusammenfasse; denn das heisst die Einheit erklären dadnrch, dass man sie voraussetzt. Vielmehr müsste die Zusammenfassnng von Zweck und Mittel znr Einheit nachgewiesen und eben darin gezeigt werden, dass diese zusammenfassende Einheit Bewnsstsein, Ich sei. — Ich frage: hat Fichte das Vorausschauen des Zwecks im Mittel selbst erklärt? hst er begreiflich gemacht, wie es geschieht, dass das Absolnte die in der Verwirklichung aus einander fallenden Glieder von Mittel und Zwecken dennoch in einander gegenwärtig weiss, das Universum einend dnrchschant? Dieses Vorausschauen, Durchschauen, Wissen sind völlig dunkle Begriffe, weil Fichte das Bewusstsein als Bewusstsein voraussetzt für die Lösung seines Widersprnchs, nicht aber zeigt, wie die Zusammenfassung von Zweck und Mittel zur Einheit nnd eben darin dieses Bewnsstsein (dem Begriff nach) entsteht. — Das zwecksetzende Wirken und Schaffen ist nur dadurch möglich, dass — vorausgeschaut werde. Für jene Möglichkeit muss dieses Vorausschauen, welches selbst nicht erklärt wird, voransgesetzt werden, d. h. die Einheit von Zweck und Mittel, die eben erklärt werden sollte. Es ist klar, dass auf diese Weise jenes absolute Bewusstsein nicht ein realer Begriff ist, sondern dass dasselbe nur zum Realen hinzutritt, um dasselbe in sich zur Einheit znsammenzufassen, d. h. dass diese Einheit blos subjektiv ist, dsss somit das Bewusstsein den Widerspruch ungelöst auf sich nimmt, der vorher in den Dingen gefunden worden. Auch hierin steht Fichte ganz auf dem vorkantischen Standpunkte. Da Leibnitz eine reale Gemeinschaft der Substanzen

nicht herausbrachte, verlegte er sie in das göttliche Bewusstsein; indem er sie in dieses verlegte, hielt er sie noch für real; sie war aber in der That eine blos subjektive, d. h. im menschlichen Bewusstsein gesetzte. Der Fichte'sche Begriff Gottes beruht auf derselben Täuschung, welche Kant zum Bewusstsein gebracht. — Es handelt sich aber beim Begriffe des Zwecks darum, dass der Zusammenhang von Zweck und Mittel, als realer, als die eigene Lebendigkeit, Selbsterhaltung und Selbstreproduktion der Dinge nachgewiesen werde. Diese Realität sucht Fichte in dem Begriffe festzuhalten, dass das Absolute in Zweck und Mittel gleich gegenwärtig jedes Mittel auf seinen Zweck hinrichtet, im Schaffen-Erhalten Mittel und Zwecke durchschaut. Abgesehen davon, dass der Begriff des Schaffens und der des Schaffen-Erhaltens durchaus nicht analysirt und bestimmt ist, nirgends gezeigt ist, wie denn das Absolute schaffe und schaffend-erhalte, und diess lediglich eine Vorstellung bleibt, so führt nach Fichte nicht die Anordnung dieser zweckmässigen Thätigkeit im gewöhnlichen Sinne des physico-theologischen Beweises auf einen intelligenten Schöpfer, sondern — das ist offenbar der Sinn der Fichte'schen Lehre, der Sinn jenes Schaffen-Erhaltens — diese zweckmässige Thätigkeit selbst soll in ihrer Lebendigkeit in das Absolute, in die Individualität des absoluten Bewusstseins fallen. Das Absolute ist in der That diese in Allem lebendige zweckmässige Thätigkeit, in welcher die Individualität der Weltwesen, deren Begriff als Individualität nach F. selbst in der zweckmässigen Thätigkeit besteht, absorbirt wird, die also schlechthin alle bestimmte Individualität in sich aufgehoben hat; oder es ist nur die zweckmässige Thätigkeit, welche das Wesen jedes Individuums ausmacht, selbst, denn ohne Zweifel, wenn das Individuelle wesentlich zweckmässige Thätigkeit ist, muss in ihm, als es selbst, die Einheit von Mittel und Zweck gesetzt sein, und das Absolute verschwindet in das Individuelle; wir haben daher nur auf der einen Seite die Vernichtung alles Individuellen im Absoluten, oder das reine Fürsichbestehen des Endlichen — den alten Widerspruch. Sei es auch, dass das Absolute »als das den Zweck allwirksam Erhaltende, ihn Herauswirkende aus

seinen Mitteln« Bewusstsein sei, so ist dieses Bewusstsein doch nichts anders als dasjenige, worin die Einheit von Zweck und Mittel gesetzt ist, d. h. sein Begriff ist, die zweckmässige Thätigkeit zu sein; die Sache wird dadurch um nichts gebessert, und dieses absolute Bewusstsein mag zusehen, was es weiss und durchschaut, wenn alles Individuelle, alle Bestimmtheit in ihm verloren geht; und nehmen wir hinzu, dass andererseits nothwendig das Fichte'sche Absolute in die Individualitäten, die als sie selbst zweckmässig thätig sind und dadurch für ihren Zusammenhang sorgen, verschwindet, so verschwindet alle Hoffnung, von solchen Begriffen aus zum Begriff eines persönlichen Gottes zu kommen. — So wie Fichte die zweckmässige Thätigkeit als den realen Zusammenhang der Weltwesen begründend nachzuweisen versucht, ergeben sich also die bemerkten Consequenzen. Wir sehen jedoch, dass Fichte noch einen andern Ausweg hat, um die Selbständigkeit der Weltwesen, weniger auf Kosten seines Absoluten, zu retten. Der Zweck wirkt voraus, sagt er, kann nur bedeuten: seine sämmtlichen Mittel wirken (unwillkürlich) nur auf ihn hin, nicht (blos) für sich. Desshalb aber wirken nicht sie eigentlich den höhern Zweck, auch er selber nicht wirkt in ihnen. Offenbar wirken also die endlichen Wesen an ihnen selbst nicht zweckmässig, sondern mechanisch; die immanente Teleologie, von welcher Fichte »bisher unklarer und eben darum dem Widerspruche verfallender vorläufig« redete, wird hiemit, gesetzt auch, dass Fichte richtige Begriffe von derselben aufstellte, geradezu aufgehoben; und das absolute Bewusstsein, in welchem die Thätigkeit der Dinge als zweckmässige gesetzt ist, ist nichts anders als der Kant'sche Begriff der Zweckmässigkeit als eines Kanons zur Beurtheilung der Natur nach subjektiv-nothwendigen Gesetzen, nur dass Fichte, weil er überhaupt auf vorkantischem Standpunkte steht, dieses Bewusstsein als ein objektives nimmt, das einen realen Zusammenhang der Dinge begründet, während er die Thätigkeit der Dinge an ihnen selbst doch nur mechanisch sein lässt. —

Fichte giebt nun weiterhin eine nähere Bestimmung des absoluten Bewusstseins. »Das Absolute ist (Art. II. 50.) zu be-

stimmen, als unendliches Denken (ideelles Ineinanderbeziehen) der Zwecke und Mittel in den Dingen.« So ist das Absolute absolute, seinem Inhalt nach unendliche, durch sein Denken sich zur Einheit zusammenschliessende ideal-reale Geistigkeit — vorerst in unpersönlicher Allgemeinheit; das heisst offenbar, das Absolute ist Substanz. Hiemit wird also der Begriff des absoluten Bewusstseins (denn nur dieses kann »einend-durchschauen«) wieder aufgehoben; d. h. es wird eingestanden, dass dasselbe nicht Bewusstsein, sondern nur Substanz ist. — Die Erhebung dieser Substanz zum Subjekt, welche bei Hegel durch die tiefsten und schwierigsten Kategorien geschieht, wird von F. sehr leicht dadurch zu Stande gebracht, dass gesagt wird (52.), jenes unpersönliche Denken sei doch nur als urdenkendes Subjekt zu fassen, wobei es nichts ausmacht, dass, während die Mittel und Zwecke in ihrer realen Existenz in Raum und Zeit aus einander fallen, dieses Auseinanderfallen, und damit Raum und Zeit selbst (52.) nur in der Einheit des Subjektes überwunden werden können; denn diese Einheit ist ja zunächst eben das unpersönliche Denken, und dieses Denken soll sofort als denkendes Subjekt gedacht werden. Was haben wir nun aber an diesem Einen urdenkenden Subjekt (durch welche Fichte sich über die »düstere Unverständlichkeit« erhebt, welche ihn bei den früheren Begriffen nicht ruhen liess)? Ist nicht ein denkendes Subjekt »ein Diess«, »eine Diesheit«, welche als solche von andern Diesheiten sich unterscheidet und sich auf sie bezieht? Aber freilich dieses denkende Subjekt fasst in seinem Denken Alles zur Einheit zusammen, und soll nur darin bestehen, in seinem Denken Alles zur Einheit zusammenzufassen, soll in diesem Denken ganz aufgehen, und so absolute Einheit, »das Eine urdenkende Subjekt« sein. Wenn Fichte nur diesen Begriff des Ich, des Subjekts, dass es ganz als Denken existirt, nachgewiesen hätte! Er hat aber, wie wir wissen, nicht gezeigt, wie die Einheit von Zweck und Mittel und damit der Welt, und wie diese als Ich entsteht, so dass dieses Ich seinem klargedachten Begriffe nach in sich die Einheit der Welt ist, sondern für diese Einheit in der That nur ein durchschauendes Bewusstsein, ein denkendes Subjekt (welches

ganz dieselben Begriffe sind) vorausgesetzt. F. beweist diese Voraussetzung nicht, zeigt nicht, wie dieses Eine Ich als solches Denken ist, sondern fingirt zuerst ein unpersönliches Denken, und sagt dann, dieses müsse vielmehr in einem Subjekt gedacht werden. Damit sehen wir für's erste gar nicht ein, dass und wie das Subjekt, das Ich als solches es ist, welches denkt (welches doch gezeigt werden musste). Für's zweite hebt jener Schluss sich selbst auf. Wenn nämlich das Denken wesentlich als denkendes Subjekt ist, so ist das unpersönliche Denken kein Denken, sondern eben nur substanzielle bewusstlose Einheit der Welt; es kann also nicht geschlossen werden, dass die Substanz als unpersönliches Denken, vielmehr als denkendes Subjekt müsse gesetzt werden; denn auf diese Weise ist das, was geschlossen wird, vielmehr vorausgesetzt, und wird die Voraussetzung (das unpersönliche Denken als Denken), wie nothwendig ist, aufgehoben, so zeigt sich eine Kluft zwischen der Prämisse (der blossen Substanz) und dem denkenden Subjekte, in welcher die spekulative Theologie Fichte's, da sie auf diesem Schlusse beruht, vor unsern Blicken gänzlich verschwindet; das aber ist die Kluft, durch welche eine Lehre von Gott, die vom Endlichen, objektiv Gegebenen ausgeht, von derjenigen geschieden ist, welche vom Begriffe des Geistes aus zu Gott kommt; jene bleibt bei der blossen Substanz, diese erreicht den Begriff Gottes als Geistes. Doch dürfen wir nicht vergessen, dass ein positiver Gehalt in der Fichte'schen Lehre vorhanden ist; wenn nämlich die substanzielle Einheit der Welt als denkendes Subjekt ist, d. h. wenn dieselbe in einem denkenden Subjekt gesetzt ist, welches von aussen her zu ihr hinzutritt, da sie in der That nicht von ihr selbst sich dazu erhebt, so ist dieses denkende Subjekt nicht Gott, sondern das menschliche Bewusstsein, für welches die Welt absolute Einheit ist, oder welches darin besteht, dass es das Objektive zur Einheit zusammenfasst. Das ist der so wichtige Begriff der kantischen synthetischen Apperception. Fichte jedoch bringt sich diess nicht zum Bewusstsein, und sein denkendes Subjekt ist vielmehr gemäss seinem vorkantischen Standpunkte nicht die subjektive, sondern reale, objektive Welteinheit. — Ich hoffe aber, es ist

durch das Bisherige jedem Unbefangenen deutlich geworden, dass F. von einem persönlichen Gott nur redet, während er in Wahrheit über den Begriff der absoluten Substanz nicht hinauskommt. — Wir können die Eigenthümlichkeit der Fichte'schen Ansicht auch so ausdrücken: die Substanz wird als Subjekt nur hypostasirt; keineswegs aber wird gezeigt, wie die Substanz diess ist, als Subjekt in sich zu gehen; diese Hypostase tritt bei Fichte an die Stelle des dialektischen Processes, in welchem bei Hegel der Satz nachgewiesen wird, dass die Substanz Subjekt ist, eines Processes, welcher das eigentlich Philosophische in der Hegel'schen Philosophie ist. Welches Recht hat daher Fichte (9. B. 1. H. S. 9), sich gerade hierin mit Hegel zusammenzustellen, sogar so, als ob er diesen Begriff, auf welchen die Philosophie seit Spinoza ausgehe, vollendet habe?

Das urdenkende Subjekt denkt aber nicht blos, sondern schafft auch. Das Durchschauen (50) muss auch im Realisiren des Welturbildes (in welchem die unendlichen Zwecke und Mittel in einander gegenwärtig sind) den Schöpfungsprocess durchdringen und das eigentlich Wirksame in ihm sein. Das urdenkende Subjekt (52) vermittelt Denken und That in sich. Dieses Schaffen ist aber in der That kein Schaffen, kein Schöpfungsprocess; es ist nur das Zusammenfassen des schon Vorhandenen, so nämlich, dass wir bis jetzt bei Fichte nicht einmal einsehen, wie sein persönlicher Gott aus sich den Weltgedanken erzeugt, sondern derselbe nur die Zusammenfassung des Gegebenen als solchen ist, was natürlich nur vom menschlichen Bewusstsein ausgesagt werden kann. Fichte sieht jedoch selbst ein, dass dieses Denken als solches zum Begriff des Schaffens nicht ausreicht (53). Allein er geht darum doch nicht auf den Begriff des Schaffens als solchen ein; sondern nur das gegebene Produkt der Schöpfung, meint er, lasse es nicht zu, das göttliche Denken allein als weltschöpferische Macht zu denken; denn, sagt er, wären die Weltwirklichkeiten blos objektivirte Gedanken und völlig denkgemäss, wäre nicht in jeder ein Trieb der Eigenheit und sich verwirklichende Selbstthat, würde von jeder Kreatur die ewige (Denk-) Nothwendigkeit, in welcher es sammt Allem beschlossen liegt, nicht stets

überschritten durch die unvorherzusehende Realmöglichkeit seiner Selbstthat, so vermöchte auch Gott blos als Denkendes, im Schöpfungs- und Erhaltungsakte nur sein Denken aktualisirend, gefasst zu werden; dieses Weltprincip genügte dann dieser Welt. Können wir nun das als wissenschaftliche Bestimmungen ansehen, wenn die Identität des Denkens und Schaffens zugegeben, und wieder gesagt wird, zum Schaffen reiche das Denken nicht aus (gehöre Wille), weil die Welt sich nicht als Produkt eines blossen Denken-Schaffens ansehen lässt, so dass der Begriff des Schaffens ebenso sich erschöpfen soll im Denken, als nicht? Ist damit die Identität dieser Begriffe oder ihre Nichtidentität an sich untersucht? Wenn ich sage: weil die Welt so ist, hat Gott sie wollend geschaffen, habe ich damit eine Einsicht in das Schaffen selbst? das heisst Begriffe empirisch aufnehmen, nicht aber sie selbst denken. Letzteres aber muss die Wissenschaft thun; oder es sind die Begriffe, die sie gebraucht, für sie als Wissenschaft gar nicht vorhanden. Fichte nun findet die nähere Bestimmung des Schaffens in seiner empirischen Manicr also: »nicht nur, sagt er, ist Selbst- und Eigenheit universale Grundlage aller Kreatur, sondern die göttliche Welterhaltung hat auch die bewusste Freihcit des Geistes zu überwinden, und so ist auch in Gott eine energischere Macht vorauszusetzen, — die wirkende Selbstbestimmung nach aussen, welche wir nur im Allgemeinen als Willen, — zur wirklich gewordenen, als Willensthat zu denken vermögen.« Gewiss so kann man alles Mögliche in Gott hineinlegen; ob es aber der Begriff Gottes an ihm selbst zulässt oder fordert, ob im Begriff Gottes an und für sich der Begriff des Willens gedacht werde, ist eine andere Frage. Fichte sagt zwar: wir dürften nur der dialektischen Gedankenentwicklung nachgehen, um die Ansicht, dass das Denken allein die weltschöpferische Macht sei, aus sich selber widerlegt zu sehen. Warum ist er dieser dialektischen Entwicklung nicht nachgegangen, und greift nach dem »Thatsächlichen der Weltwirklichkcit«, um den Begriff Gottes durch den Begriff des Willens zu bestimmen? — Dieser sehr wesentliche Fehler ist jedoch für den Standpunkt Fichte's überhaupt charakterisirend. Wir haben gesehen, dass er sich ver-

geblich bemüht, den Begriff Gottes als Geistes von seinem objektiven Standpunkt aus zu finden. Jetzt geht er wirklich, was gleich von Anfang an geschehen sein sollte, vom menschlichen Geiste aus, um von diesem aus den Begriff Gottes zu bestimmen. Aber diess geschieht auf eine Weise, welche nicht entfernt der Wissenschaft genügen kann: weil Gott die Freiheit der Geister zu überwinden hat, muss er Wille sein. Dieser Begriff der Ueberwindung klärt uns nicht im mindesten auf über das Verhältniss Gottes zum menschlichen Geiste; und was ist der Wille, was ist die Selbstbestimmung? Darf man solche blosse Vorstellungen, die nicht gedacht, nicht Begriffe sind, so ohne weiteres gebrauchen, um den Begriff Gottes zu bestimmen? Das mag für Manche sehr klar sein, so wie für dieselbe immerhin die Unklarheit da beginnen mag, wo diese Vorstellungen gedacht, zu Begriffen erhoben werden. Und glaubt man wohl, um nur diess über die Zusammenstimmung dieser Begriffe mit dem Begriff Gottes zu bemerken, Gott Selbstbestimmung nach aussen zuschreiben zu können? Kann es für Gott ein »Aussen« geben, auf welches er sich als wollend richtet? für Gott, der ja nach Fichte selbst die absolute Einheit ist, welche alles, was wirklich ist, in sich zusammenfasst? da kann ja doch nichts ausser ihm sein. Schöpfung ist keine Selbstbestimmung nach aussen, denn entweder gehört der Begriff des Schaffens zum Begriff Gottes, so ist klar, dass Gott, die absolute Einheit, ausser welcher nichts ist, als solche schafft, also im Schaffen gänzlich in sich bleibt, oder er gehört nicht zum Begriff Gottes, in welchem Falle dasselbe Thätigkeit eines zweiten Wesens ist, so ist wieder klar, dass Gott, insofern dieses zweite Wesen irgendwie als schaffend gesetzt wird, damit ganz in sich bleibt als absolute Einheit; oder Gott hat zufälligerweise geschaffen, so ist er, ehe er schafft, in seinem Begriffe absolute Einheit, und kann nicht aufhören, diess zu sein, durch ein ihm zufälliges Schaffen. — In seiner Ontologie (S. 521) gibt F. zwar einen näheren Begriff des Willens: er ist das in der Selbstvollziehung sich wissende Selbst, aber dieser Begriff selbst ist nicht erklärt; und gesetzt, der Begriff der Selbstvollziehung, der Sichverwirklichung in der Unendlichkeit wäre nachgewiesen,

während wir, wie schon gezeigt, höchstens die Zusammenfassung des Gegebenen zur Einheit, nicht die Produktion des Realen aus der Einheit haben, so ist ja diese Identität der Einheit und Unendlichkeit, wie wir wissen, vorerst Substanz, und eben das, wie diese Subjekt sei, sich wisse, ist von Fichte nicht im Geringsten nachgewiesen. — Fichte bringt nun noch eine andere Bestimmung des Schaffens herbei, dass es nicht nothwendig sei. Wenn aber das in der Selbstbestimmung sich mit Denken durchdringende Sichverwirklichen Wille ist (58), so wird doch sicher diese Sichverwirklichung Gottes nicht auch unterbleiben können. Dennoch setzt dieser Wille, als wirkliche That, die Welt, das Wirkliche, das auch nicht sein könnte, obgleich er das Sichverwirklichen Gottes ist; und »dass Gott diese Selbstbestimmung in der Schöpfung der Welt sich gibt, den potentialen Willen (also das potentiale Sichverwirklichen) zum aktualen verwirklicht, folgt schlechthin in keinem Sinne aus dem Begriffe Gottes, lässt sich nicht *a priori* oder mit dialektischer Nothwendigkeit erweisen, sondern lediglich das Urfaktum, die Weltwirklichkeit gibt Kunde von dieser Urthat.« Gewiss, wenn Gott Wille ist, wenn (Ontologie 521) Gottes Sein, sein Wille und sein Bewusstsein Eins sind, der Wille aber Sichverwirklichung ist, so muss er sich verwirklichen, so wird diese Sichverwirklichung in seinem Begriffe ausgesagt; und wenn diese Sichverwirklichung nur potential ist, so ist Gott nur potential. — Sodann wenn diese Sichverwirklichung Gottes für uns nur als Faktum, als Weltwirklichkeit ist, so mögen wir wohl meinen, wir haben dieselbe als That; wir haben aber in Wahrheit nur dieselbe als unmittelbares Sein, Gott ist unmittelbar wirklich in der Welt, d. h. wir haben nur den starren Begriff der substantiellen Einheit des Wirklichen, Gottes als Substanz. Diese Weltwirklichkeit, welche wir nicht als That Gottes begreifen, welche für uns unmittelbar ist, gibt uns als solche keine Kunde von einer Urthat; diese Urthat ist eine blosse Meinung. Ist diese That ein Begriff, keine blosse Vorstellung oder Meinung, so muss sie als That nachgewiesen, analysirt werden, und da wird es sich dann zeigen, dass diese That allerdings in einem nothwendigen dialektischen Process

sich vollzieht. — Ist nun aber diese Urthat nur als Urfaktum, dann müssen wir wohl begierig sein, zu sehen, wie Fichte an Gott ein Erklärungsprincip des Wirklichen hat, wie er von ihm als Realprincip zur Erklärung des Wirklichen, d. h. zur Nachweisung der Entstehung des Wirklichen aus diesem Princip fortschreitet. Diese progressive Bewegung ist offenbar hiemit gänzlich abgeschnitten: kein Wunder, wenn Fichte hinzusetzt, jenes Urfaktum, das von dieser Urthat Kunde geben soll, entzünde damit den jenes (das Urfaktum?) begründenden (?) Denkprocess, den wir bisher, in den tiefsten Mittelpunkt seines Rückschreitens, verfolgt haben. Da das Urfaktum eben nur Urfaktum ist, so wird es also bei der blos regressiven Philosophie sein Bewenden haben; d. h. die göttliche Einheit wird blos als Zusammenfassung des Gegebenen, nicht als Produktion desselben nachgewiesen. Ist sie aber blos Zusammenfassung des vorhandenen Wirklichen, dann ist sie in sich die Einheit des wirklichen, gegebenen Mannigfaltigen, sie ist in sich dieses Mannigfaltige; gesetzt auch, sie sei so Bewusstsein, Wille, Persönlichkeit, was wir nicht zugeben können, so ist sie doch nur Weltseele, wenn gleich Fichte behauptet, über diesen Begriff hinaus zu sein, und die Fichte'sche Lehre ist jedenfalls entschiedener Pantheismus. — Ungeachtet nun die Weltwirklichkeit (in welcher Gott sich verwirklicht, da der Wille die Sichverwirklichung Gottes und die Ursache der Weltwirklichkeit ist (58)) nur ein Urfaktum ist, welches nur ein regressives Denken zulässt, so ist doch (B. 8. vierter Artikel 2) die Aufgabe der spekulativen Theologie, die Transscendenz Gottes und ihren Uebergang in die Weltimmanenz ebenso herabsteigend zu entwickeln, wie auf dem hinaufsteigenden Wege sich aus der Weltimmanenz Gottes die Nothwendigkeit seiner Transscendenz ergeben hat; und erst von hier aus kann die herrschende Spekulation der Zeit gerichtet werden. Wir müssen gemäss dem so eben Bemerkten zweifeln, ob diess wirklich geschehen werde, ob die selbstbewusstvolle Polemik, mit welcher sich F. hier gegen den herrschenden Pantheismus erhebt, berechtigt sei.

Fichte fasst (Artikel 2. 58) seinen Begriff Gottes folgendermassen zusammen: »Gott ist Einheit der Unendlich-

keit, sein immanentes Unendlichsein ist die Eine Substanz, und diess die reale Seite seines Wesens. Aber diese hat mit der Weltwirklichkeit Nichts zu schaffen, Gott hat in keinem Sinne in dieser seine unmittelbare Existenz; und nicht sowohl desshalb ist dieser Begriff auszuschliessen, weil die Welt Entstehen und Vergehen zeigt, als weil der Begriff des Zwecks in ihr sich realisirt zeigt. Es ist ihr jedenfalls ein unendliches Denken als Grund vorauszusetzen, eine intelligente Macht in Gott: die ideale Seite seines Wesens. Dieses Denken müssen wir zum Zeugen machen auch eines unendlichen Seins in ihm, welches, wie sein Denken, und durchdrungen von dieser intelligenten Macht, eben dadurch nur in der ewigen Einheit der göttlichen Selbstanschauung zusammengefasst sein kann. — Jeder unbefangene Leser muss staunen, hier auf ein Mal den Satz zu finden, dass diese sogenannte reale Seite des Wesens in Gott nichts mit der Weltwirklichkeit zu schaffen haben soll. Gott ist das ideelle Ineinanderbeziehen der einzelnen Weltwesen, das Durchschauen, das unendliche Denken, und sodann diess als Subjekt; sein Begriff wird nur so gebildet, dass in ihm das gegebene Endliche zur Einheit zusammengefasst wird. Und nun soll auf einmal diese Unendlichkeit, die in Gott als Einheit gesetzt wird, nichts mit der Weltwirklichkeit zu schaffen haben. Gott ist vielmehr bei F. schlechterdings nichts anders, als die Einheit der Weltwirklichkeit, die absolute Substanz, die Subjekt — sein soll, aber in der That es nicht dazu bringt. Müssen wir das unendliche Denken Gottes zum Zeugen machen eines unendlichen Seins in ihm, so ist eben dieses unendliche Sein nichts anders, als die Unendlichkeit der Welt. Freilich, weil Fichte seine Substanz auf die eben bezeichnete Weise zum Subjekt werden lässt, so muss wohl dieses in seinem Sichwissen jene Unendlichkeit in sich haben; gesetzt auch, wir haben bei Fichte wirklich ein solches Subjekt, so ist es doch, wie schon bemerkt, nichts anders, als die Weltseele, welche die Welt, als ihren Leib, als »ihre reale Seite« hat. Wir können immerhin zugeben, dass »hiemit das göttliche Wesen an sich selbst vollendet sei, dass es die Ruhe und Vollkommenheit in seiner eigenen Immanenz habe, schlechthin

beziehungslos auf irgend ein Anderes ausser ihm, dass es in keinem Sinne der Welt zu seiner Vollendung, Wirklichkeit bedarf — weil es eben die Welt schon in sich selbst hat. Wenn der Pantheismus (vierter Artikel 6) die Objektivität Gottes eben nur im Weltdasein finden zu können geglaubt hat, so ist die Fichte'sche Lehre sicher Pantheismus. Wie mag daher Fichte sich so ausdrücken (ebendas.): das Universum ist unendliche, aber in sich geschlossene, zum Systeme der Mittel und Zwecke vollendete Einheit, ist realisirtes Vernunftsystem; dem entsprechend ist in Gott, dem Urgrunde, beides: reale Unendlichkeit und absolute Einheit? Diese reale Seite in Gott, diese blos substantielle Einheit im Unendlichen ist nichts als die substantielle Einheit der Weltwesen; und »die unendliche Fülle von Vermögen und Wirksamkeiten in Gott, aus welcher die Weltunendlichkeit unablässig hervorgeht, und die in ihm zu ursprünglichem Zusammenhange stimmt«, ist nichts anders als die Weltunendlichkeit selbst; Spinoza Ethic. I. Prop. XVI: *Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.* — Wie mag Fichte ferner sagen: Gott kann nur dadurch begreiflich werden als die Macht über die eigene, wie über die Weltunendlichkeit, indem er in jener (der eigenen?) Unendlichkeit nicht nur die Eine Substanz ist, sondern als der Eine in ihr sich weiss?

Nach dieser Fassung der realen Seite in Gott, welche mit der Weltwirklichkeit durchaus nichts zu schaffen hat, müssen wir uns wieder sehr überrascht finden, wenn wir (4. Art. 10) Fichte sich so ausdrücken sehen: die reale Seite in Gott, seine unendliche Wirklichkeit, was ist sie und wo wäre sie zu finden? An welche andere Wirklichkeit könnten wir zunächst uns wenden, als die uns in dem unmittelbaren Universum selber umgibt? — Ausserdem wäre es ein völliger Nichtgedanke, jenseits des Wirklichen, das uns allgegenwärtig umgibt, und aus der eigenen, nie versiegenden Quelle unablässig sich erneuert (man vgl. 6: die unendliche Fülle von Vermögen und Wirksamkeiten in Gott, aus welcher die Weltunendlichkeit unablässig hervorgeht), mit

entschiedener Trennung und Entgegensetzung noch eine andere, transscendente Wirklichkeit zu suchen. Nur Gott, als das Unbedingte, ist zugleich darum auch das eigentlich Wirkliche, und umgekehrt, die wahre Wirklichkeit ist nur die Gottes. — Doch es wird so fortgefahren: Nicht das ist die Frage, ob Gott Universum, unendliche Wirklichkeit sei, sondern vielmehr, ob das unmittelbare Universum und was an ihm das eigentlich Wirkliche zu denken! — »Was in der unmittelbaren sinnlichen Erscheinung des Wandels und Wechsels der Dinge das eigentlich Wirkliche ist, sind die an sich selbst in ihrer Grundbestimmtheit dem Entstehen und Vergehen entnommenen, nur von einander (?) in ihren Beschaffenheiten wechselnden Urpositionen, das allem erscheinenden (faktischen) Dasein zu Grunde liegende Monadische.«

»Dadurch ist nun zuvörderst der Pantheismus, zu dem wir uns bekennen — wenn diess noch pantheistisch genannt werden kann (!), — um eine entscheidende Stufe höher gerückt über den Charakter des gewöhnlichen Pantheismus hinaus: Gott ist nicht, wie dort, selbst das in das ewig verendlichende Werden Eingehende, das ewige Weltsubstrat jener unendlich fortdauernden Veränderung und daher, wie es gewöhnlich heisst, »die Wahrheit der endlichen Dinge«, das, was in ihnen »eigentlich ist«: sondern an dessen Stelle ist uns, den eigentlichen Pantheismus in seiner Wurzel widerlegend, der Inbegriff jener Monaden getreten, die (?) in ihrer innern Einheit und Wechselbeziehung« (freilich wird hier gerade zu untersuchen sein, worinn denn diese Einheit bestehen könne, [ist diess nicht von Fichte längst untersucht?]) »den Platz des Absoluten im Pantheismus ausfüllt.« — Es ist klar, dass hiemit nichts gegen den Pantheismus gewonnen ist. Denn in dem hier Vorgetragenen ist folgender Schluss enthalten: das eigentlich Wirkliche am Universum sind die Monaden; aber nur Gott ist das eigentlich Wirkliche; folglich ist Gott das ewige Weltsubstrat u. s. f. Wie mag Fichte behaupten, sein Pantheismus, wenn er noch einer sei, sei um eine entscheidende Stufe höher gerückt über den Charakter des gewöhnlichen Pantheismus hinaus? Und was mögen das für Monaden sein, deren Wirklichkeit eben nur die

Gottes ist? Lässt sich die Leibnitzische Monadologie so mir nichts dir nichts in Spinozismus verkehren? Worin unterscheidet sich nun der Fichte'sche Pantheismus von dem gewöhnlichen? einzig darin, dass sein Gott die Wirklichkeit **ist**, in den **seienden** Urpositionen, d. h. den Attributen, **ist**, und der Wechsel in den Modis an dieses Sein heranspielt, d. h. dass Gott für ihn Substanz ist, während in dem gewöhnlichen, d. h. wohl Hegel'schen, Pantheismus Gott unter einem weit höheren Begriff gedacht wird, dem Begriff der lebendigen Idee, die sich zur Natur entäussernd von dieser stufenweise sich zu sich selbst (als Geist) befreit, in diesem Processe aber ewige ruhige Einheit mit sich ist. Ich habe nicht im Sinne, diesen Begriff gegen jede Angriffe in Schutz zu nehmen; aber so viel ist jedem Unbefangenen klar, dass dieser Hegel'sche Begriff um Vieles höher steht, als der Fichte'sche. Wenn Gott in den Urpositionen das eigentlich Wirkliche ist, sind diese etwas anderes als Attribute der göttlichen Substanz, während der Wechsel den Accidenzien, den Modis zukommt? Freilich spricht Fichte auch von einem Schaffen der Urpositionen, welches natürlich nur ein Sichverwirklichen Gottes in ihnen sein kann. Aber würde mit diesem Sichverwirklichen Ernst gemacht, so dürfte dieser Process, wenn er zum Hegel'schen Begriff sich erheben wollte, nicht blos genommen werden als ein »Sichauswirken« in den Urpositionen, in der Unendlichkeit derselben, womit wir doch nur den Begriff der spinozistischen Substanz haben, sondern als Process »der sich wissenden Vernunft, die sich in Geist und Natur entzweit und dieselben als **ihre** Manifestationen bestimmt« (Hegel Encycl. §. 577). — Doch Fichte wird uns hiebei auf die »ideale Seite« seines Gottes verweisen; immerhin, wir wollten ihm nur sagen, dass er kein Recht habe, den Pantheismus »der realen Seite« über den Hegel'schen zu stellen, indem er vielmehr tief unter demselben steht. Eine Philosophie, welche lehrt, dass Gott als Geist ist für den Geist und, wenn wir so wollen, seine Wirklichkeit im Geiste hat, steht unendlich höher, als eine solche, welche, wie die Fichte'sche, »Zeit und Raum als die Specifikationsformen alles Wirklichen« und daher ebensosehr als die »Wirklichkeit

Gottes« nimmt. Nach Fichte nämlich ist Gott wirklich in Raum und Zeit, als dem wahren Raum und der wahren Zeit, in welchen das Aussereinander und blosse Entstehen und Vergehen zum Ineinander und zur Continuität (Dauer) aufgehoben ist, d. h. Gott ist die Einheit, in welcher das Objektivgegebene zusammengefasst ist, und diese Einheit ist Raum und Zeit (was für Kant subjektiv ist, ist für F. real in Gott). Das Ineinander des Raums und das Aussereinander und der Wechsel des Entstehens und Vergehens und die Continuität bilden jedoch wesentlich Einen Begriff, und beide lassen sich nicht in eine Art von intelligibler und erscheinender Welt sondern. Fichte legt aber auf diese Trennung sehr viel Gewicht (eine Trennung ist es jedenfalls, wenn (17) das sondernde, auseinanderhaltende Princip, das Negative, im blossen Begriffe der Endlichkeit oder Bedingtheit nicht mit enthalten ist). Wir werden, sagt er (21), dem empirisch Wirklichen die wahre Realität, das Durchgebrochensein zur vollen Existenz, geradezu absprechen müssen, und zwar gerade im umgekehrten Sinne, als etwa auch der Pantheismus auf einer Negativität des Endlichen glaubt bestehen zu müssen. Ihm ist in diesem Endlichen nur das Unendliche, Absolute wirklich; er überschätzt diese Daseinsform dergestalt, um (?) sie der des Absoluten gleichzustellen. Wir umgekehrt erweisen aus der Idee der Wirklichkeit, wie jene sogar zu gering sei, um auch nur das wahrhaft Endliche in ganzer, ungetheilter Kraft darzustellen.« Wie? dem Pantheismus, der auf der Negativität des Endlichen glaubt bestehen zu müssen, ist nur in diesem Endlichen das Unendliche, Absolute wirklich? Nur in diesem Endlichen, in diesem schlechten Raume? Wir sehen, Fichte ist so sehr in der Vorstellung befangen, dass Raum und Zeit die Wirklichkeit Gottes sei, dass er eine Philosophie, die von einer unendlich höheren Wirklichkeit Gottes weiss, nur aufzufassen im Stande ist, indem er sie zu sich herabzieht: und damit seine Lehre durchaus über der Hegel'schen stehe, muss diese das Auseinander des Raums und der Zeit der Daseinsform des Absoluten gleichstellen, während seine Lehre Gott in der Continuität des Raums wirklich sein lässt. (Hiebei muss wohl bemerkt werden, dass nach Hegel

Gott sich im menschlichen Geiste weiss, nur sofern er sich zu seiner Wahrheit erhoben hat). So werden wir denn auch gründlich von »der pantheistischen Besinnungslosigkeit bekehrt, welche Gott im Menschen sich selbst wissen lässt«. Wie kann doch F. glauben, durch die Unterscheidung eines wahren Raums als der Einheit in der Unendlichkeit (in welcher Gott wirklich ist) und des erscheinenden Raums, in welchem das Mannigfaltige als gesondert erscheint, den Pantheismus »fundamental« widerlegt zu haben? Weiss er denn nicht, dass Gott nach der Lehre des Pantheismus eben die Einheit ist des unendlich Vielen der Welt, und dass er diese Einheit immer der gegebenen Besonderung der Weltwesen gegenübergestellt hat? —

Nach Fichte ist also Gott nach seiner realen, objektiven Seite, Einheit in der Unendlichkeit, beide ineinander, er ist der wahre Raum (denn der wahre Raum ist ja Einheit in der Unendlichkeit). Er analysirt jedoch diesen Begriff näher auf folgende Weise (Art. IV. 26). Damit in dieser real-objektiven Seite das göttliche Wesen Leben sei, ist eine Dreiheit von dialektischen Momenten in ihr zu unterscheiden: 1) der Eine, aber noch unaufgeschlossene Urgrund, — das Radikale, Einende in Gottes Wesen, welches zwar in Allem, aber noch nichts Besonderes ist, die noch gegensatzlose Einheit. Wir haben ihn weder als ein für sich existirendes Moment in Gott zu betrachten, noch als eine blosse Abstraktion ohne Realität. Jedoch, wird nachher gesagt, diese radikale Einheit hat als besonderer Moment (als Keim-Involutionszustand) in Gott gar keine Existenz; der Urgrund, als für sich unwahrer Moment, ist vielmehr nur (nur) in dem Folgenden zu denken: 2) die durch die Selbsterzeugung aus ihm gewirkte Unendlichkeit des göttlichen Seins, seine extensiv und intensiv unendliche Realität und Machtfülle, welche der Urgrund, obwohl als besonderer seit Ewigkeit in dem verwirklichten Gotte verschwunden, dennoch als ruhende Einheit in ihr (einem Alles harmonisirenden Grundtone vergleichbar) durchwaltet.

Ohne Zweifel beginnt mit dem Begriffe des noch unaufgeschlossenen Urgrunds der progressive Theil der Fichte'schen Philosophie. Denn bisher ist F. von der Mannigfaltigkeit auf-

gestiegen zur Einheit, jetzt steigt er von der Einheit herab zur Mannigfaltigkeit. Zwar hat er bisher schon vielfach von einer schöpferischen Einheit, offenbar »vorgreifend«, oder »vorläufig« geredet; denn, wie schon oft bemerkt, er hat uns bisher höchstens gezeigt, wie das Mannigfaltige zur Einheit zusammengehe, keineswegs aber, wie das Eine sich zur Unendlichkeit ausbreite. Allein auch jetzt geschieht diess nicht. Dass die göttliche Einheit durch Selbsterzeugung sich zur Unendlichkeit entfalte, wird zwar behauptet, aber nicht nachgewiesen. Vielmehr haben wir eben nur die Einheit, die als solche unmittelbar Unendlichkeit ist, und ebendaher kann auch (28) nicht 3) als drittes Moment eine in der Unendlichkeit verwirklichte Einheit genannt werden. Vielmehr fallen die drei Momente ganz zusammen in die ganz unmittelbare Einheit der Einheit und der Unendlichkeit, d. h. dasjenige, was Fichte den wahren Raum und die wahre Zeit nennt. Es ist klar, dass auf diese Weise der regressive und progressive Theil der Philosophie in einander fliessen; scheiden würden sie sich nur darin, dass wirklich von der Einheit ausgegangen und gezeigt würde, wie diese von sich als reiner Einheit aus zur Unendlichkeit sich aufhebt. Wir haben in der That nur die Zusammenfassung des Unendlichen zur Einheit; denn in dieser Zusammenfassung sind beide unmittelbar Eins, und über den sogen. regressiven Theil der Philosophie sind wir gar nicht hinausgekommen. Da wir bei Fichte in der That über den regressiven Theil der Philosophie nicht hinauskommen, so ist klar, dass er auch das Realprincip nicht nachgewiesen hat. Um das Realprincip nachzuweisen, dazu gehören andere Begriffe, als die wir bei Fichte finden. Bedenken wir noch, dass die Zusammenfassung des Gegebenen zur Einheit in der That nur der subjektive Akt des Bewusstseins ist, obgleich Fichte derselben in dogmatischer Art objektive Realität beilegt, und diese Einheit Gott benennt — die Einsicht in diese Verwechslung ist die immanente Widerlegung seines Pantheismus —, so ist vollkommen klar, dass bei ihm von einem Realprincip gar keine Rede sein kann. — Da Fichte jedoch selbst von der absoluten Einheit ausgehen will, so ist näher anzusehen, wie dieses Streben mit seinem

Begriffe der Einheit, die als solche unmittelbar Unendlichkeit ist, in Collision kommt. Er stellt, wie bemerkt, den Begriff des schlechthin einfachen Urgrundes, d. h. der reinen Einheit, auf. 'Wir haben ihn, sagt er, weder als ein für sich existirendes Moment in Gott zu betrachten, noch als eine blosse Abstraction ohne Realität. In diesen Paar Worten liegt der ganze Widerspruch seines Begriffs vor uns. Also die reine, absolute Einheit ist keine blosse Abstraction ohne Realität; sie ist Realität; sie ist diess offenbar als reine, absolute Einheit. Wie söllte es nun möglich sein, diese Einheit überhaupt als Moment, und nicht als für sich existirend zu betrachten? denn gewiss, ist sie als absolute, reine Einheit und ist sie als solche Realität, so kann sie schlechterdings nicht als Moment gefasst, und muss durchaus, wenn wir so sagen wollen, als für sich existirend betrachtet werden; denn als reine, absolute Einheit ist sie gänzlich in sich beschlossen, also auch als solche in sich vollendete, vollkommen selbstgenugsame Realität. Weiss man dazu noch nachzuweisen, dass mit dieser Einheit, die als solche in sich vollendet ist, der Unterschied gesetzt ist, dann ist sie wirklich Princip; weiss man ferner, dass dieser Unterschied der ursprüngliche Akt des Bewusstseins ist, welcher an der in sich vollendeten absoluten Einheit, die als solche jenseits jener fällt, seine Vorsussetzung hat, so sieht man ein, dass dieses Princip Realprincip ist. (Ueber einige wichtige Punkte §. 16—§. 22). Man mag sagen, eine solche absolute, reine Einheit sei das rein Unbestimmte, Nichts; jedoch ist für's erste das Nichts keineswegs die Negation der Bestimmungen (Prädikate) einer Einheit (eines Subjekts), sondern die Aufhebung dieser Einheit (des Subjekts) selbst, so wie die Einheit nicht zum Sein kommt, indem ihr Bestimmungen beigelegt werden, sondern indem sie selbst als Einheit ponirt wird, wodurch allererst ihre Bestimmungen reale werden; sodann, sobald man die Entwicklung überhaupt von dem absolut ersten Anfangspunkt aus beginnen lässt, so wird dieser Anfangspunkt offenbar als absolute, reine Einheit gesetzt, welche somit in sich vollendete Realität ist; und eine Entwicklung ist nur möglich, wenn in und mit dieser, indem sie als solche ist und bleibt, also an ihr selbst nicht in

die Entwicklung eingeht, der Unterschied (das Bewusstsein, welches sich entwickelt) gesetzt wird. Auf diese einfache Consequenz, welche sich schon aus dem Begriff der Entwicklung ergibt, gründet sich der von mir aufgestellte Satz, dass nicht Gott, sondern das (menschliche) Bewusstsein sich entwickelt; worüber das Nähere in meinem System der Willensbestimmungen und in »Ueber einige wichtige Punkte« nachgesehen werden kann. Das ist die Widerlegung des Pantheismus, dessen Wesen im Allgemeinen darin besteht, die Einheit als sich realisirend im Unterschiede (dem Bewusstsein oder der Mannigfaltigkeit, Unendlichkeit der Welt) zu setzen. Der Begriff jener absoluten, reinen Einheit entsteht aber in der dialektischen Entwicklung des Bewusstseins als der Begriff der reinen Freiheit, des reinen Geistes, in welchem das Bewusstsein sich als Einheit von Geist, Freiheit und Natur hat (s. meine Dissertat.). Wo dagegen, wie bei Fichte, nicht vom Bewusstsein, sondern vom objektiv Gegebenen unter dem abstrakten Begriff des Endlichen ausgegangen wird, da ist die Einheit nur als Zusammenfassung des Gegebenen, da mag man wohl sagen, man gehe aus von der absoluten Einheit (dem schlechthin einfachen Urgrunde), aber in der That fällt diese unmittelbar mit der Mannigfaltigkeit, der Unendlichkeit zusammen; der Urgrund soll keine blosse Abstraktion ohne Realität, und doch nicht als ein für sich existirendes Moment zu betrachten sein; da ist Gott blosse Substanz, nicht Geist für den Geist, und ist nicht wirkliches Realprincip.

Gott ist nach seiner realen Seite Einheit in der Unendlichkeit. Dabei aber soll die ganze Stufenordnung des erscheinenden Universums als solche in Gott als Realuniversum von entsprechenden Grundkräften und Potenzen zu denken sein (B. 9. H. 1. S. 39). Denn »man kann sich den Begriff des immanenten Lebens in Gott nicht konkret und real genug denken, da in ihm der wahrhafte Grund und die Urgestalt alles geschöpflich Individuellen gesucht werden muss.« Deutlicher kann es nicht gesagt werden, dass die Welt zuvor in Gott hineingetragen, in ihm zur Einheit zusammengefasst wird, um sie dann wieder aus ihm hervortreten zu lassen. Dass der Begriff, Einheit in der Unendlichkeit, ohne weiteres gleichgesetzt wird dem

Begriffe der Einheit der auf verschiedenen Stufen stehenden Weltwesen, zeigt deutlich, dass jener Begriff wie dieser nichts anderes ist als eine Zusammenfassung der gegebenen Vielheit zur Einheit. Unsere Kritik wird noch einmal hierauf zurückkommen. Hier nur so viel. Die Welt wird in demjenigen, woraus sie erklärt werden soll, vorausgesetzt. Ein eigentliches Princip für dasselbe haben wir nicht, und sofern sie in Gott zur Einheit zusammengefasst wird und als in sich gesonderte wieder aus ihm hervortreten soll, haben wir hiemit nur die doppelte Auffassung derselben, welche sie das einemal in Gott als Einheit setzt, das anderemal für sich als in sich gesonderte; es ist klar, dass immer eine Auffassung mit der andern gegeben ist, und dass immer nur ein Element desselben Begriffs (der Einheit in der Mannigfaltigkeit) hervorgehoben wird. Bei solchen Begriffen kann gewiss von einer Erklärung der Welt aus einem absoluten Princip nicht die Rede sein; **denn wir kommen darin mit keinem Schritte über die Welt selbst hinaus, diese, als vorhandene, wirkliche, wird nur das eine Mal als Einheit gesetzt in der Mannigfaltigkeit, das andere Mal als Mannigfaltigkeit;** und die **eine Fassung enthält immer an sich selbst schon auch die andere.** Was Fichte von Gott sagt, gilt in Wahrheit nur von dieser Einheit, die zum Begriff der Welt selbst gehört, sei es, dass dieser Begriff blos subjektiv oder objektiv sei; jedenfalls ist, wie wir wissen, diese Einheit eine subjektive, im Bewusstsein gesetzte, wobei noch eine nähere Nachweisung erforderlich ist, inwiefern sie als objektive gedacht werden könne. Wie daher Spinoza über den Weltbegriff nicht hinauskommt, wie die Welt in seinem System einerseits gesetzt wird als unendliche Einheit, aus der nur Unendliches in's Unendliche folgt, andererseits als Mannigfaltigkeit, in welcher die unendlichen *modi* als endliche mit determinirter Existenz genommen werden; auf dieselbe Weise bleibt Fichte ganz innerhalb des Weltbegriffs stehen, die Welt bald als Einheit in der Mannigfaltigkeit setzend, bald als Mannigfaltigkeit, die sich in gesonderten Existenzen darstellt; und dass eine Lehre, welche in den sog. Monaden nur Gott wirklich sein lässt, also in der That sie als

unendliche, d. h. in die Einheit aufgenommene, oder endliche, gesonderte *modi* der göttlichen Substanz nimmt, dem Spinozismus nicht entrinnen kann, liegt auf der Hand. Wir werden dieses Urtheil über die Fichte'sche Lehre festhalten müssen, auch da, wo Fichte die ideal-subjektive Seite Gottes bestimmt, und damit wohl dem Vorwurf des Spinozismus als einem völlig unbegründeten zu entgehen hofft.

Der real-objektiven Seite in Gott gibt Fichte den Namen: Natur in Gott. Wir nehmen, sagt er, in diesem Begriff nur ein altes spekulatives Element wieder auf, welches in der ganzen Ueberlieferung der »mystischen« Philosophie bis auf Jacob Böhme und St. Martin herab, bei Franz Baader ohnehin, mit völliger Stärke sich ausgebildet hat. Man sieht, Fichte findet sich mit seiner Lehre in den Zusammenhang einer »Ueberlieferung« »der mystischen Philosophie« gestellt; jedoch hat er dieser Art von Geheimlehre erst »ihren freien begriffsmässigen Ausdruck« gegeben. Es ist jedoch das Eigenthümliche der Mystik, von der Innerlichkeit des Bewusstseins aus sich zu Gott zu erheben, wobei sich Fichte, da diess eben der Gang ist, den ich im System der Willensbestimmungen nehme, an die Mystik der Abstraktion erinnern kann, dem er in einer Anmerkung seiner Rede »über den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie« Erwähnung thut. Doch es ist hier nicht der Ort, weiter über die Mystik überhaupt, noch über die Mystik der Abstraktion im Besondern, welche von Fichte Vielen (wer sind diese Viele?) zur Last gelegt wird, zu sprechen. So viel sehen wir ein, dass Fichte weit mehr Grund hatte, auf Spinoza als seinen Vorgänger zurückzuweisen; diess thut er denn auch (S. 46), und wir wollen uns wohl merken, dass es ihm hier selbst gelungen ist, den wahren Ausdruck für den Gehalt seiner Lehre zu finden. Warum ist aber Fichte hier gerade in seiner Lehre von Gott nicht auf Leibnitz zurückgegangen, wo sich am ehesten zeigen sollte, dass Leibnitz als Urheber einer christlichen Philosophie sein Vorgänger ist? Freilich Leibnitz unterscheidet Gott darin von der endlichen Monade und somit auch vom menschlichen Geiste, dass Gott reine Freiheit, reine Aktivität ohne alle Passivität ist, die endliche Monade dagegen eine Substanz, daher

ebensowohl Aktivität als Passivität ist, eine Monade mit einer *prima materia* (Natur). Wobei ich nicht behaupten will, dass Leibnitz jenen Begriff consequent festgehalten habe, — denn er ist selbst nicht von allem Spinozismus frei, — aber aufgestellt hat er ihn doch (abgesehen davon, dass man bei Leibnitz den exakten philosophischen Begriff von Gott sehr wohl von der populären Fassung desselben unterscheiden muss).

Wir gehen nun zur idealen, subjektiven Seite in Gott. Die drei Momente, welche Fichte in der realen Seite Gottes unterscheidet, unterscheiden sich in Wahrheit gar nicht; wir haben nur die unmittelbare Einheit der Einheit und der Unendlichkeit; keineswegs ist, wie Fichte (Art. IV. 28) behauptet, der Begriff des absoluten Lebens, des unendlichen, sich mit sich selbst vermittelnden Processes (Processes) gewonnen. Wir haben vielmehr ganz nur die todte Substanz. Diese soll Subjekt werden. Da wir in dieser todten Substanz schlechterdings nichts anders als die unmittelbare Einheit der Einheit und der Unendlichkeit haben, und hier unmittelbar von dieser Substanz, dem wahren Raume, dazu übergegangen werden soll, dass sie Subjekt ist, so tritt uns hier dieselbe Kluft zwischen beiden Begriffen, wie früher, nur auf bestimmtere Weise entgegen. Denn vom Begriffe des Raumes zum Begriff des selbstbewussten Geistes, welch' ein Sprung? Hätte Fichte seine Begriffe bestimmt gefasst, er hätte die ganze Stufenreihe der Naturwesen durchgehen müssen, um den Uebergang seiner Substanz, des wahren Raumes, d. h. des reinen Raumes, worin das Discrete als solches sich noch nicht für sich abgesondert hat, zum Geiste nachzuweisen; und das wäre in seinem Sinn eine Entwicklung Gottes aus der Natur gewesen, wie nur der Pantheismus sie verlangen kann. Statt dessen wird kurzweg gesagt: blinde Lebendigkeit im Absoluten ist selbst ein Widerspruch; denn die Einheit des Unendlichen kann zuletzt nur im absoluten Selbstbewusstsein liegen. Das also wäre der Beweis der idealsubjektiven Seite in Gott, der Beweis der Persönlichkeit Gottes; dieser Beweis ist hier so wenig gegeben, wie früher. In Wahrheit tritt vielmehr das Bewusstsein von aussen her hinzu, die Einheit der Welt ist in ihm subjektiv gesetzt; das ist Alles. —

Doch abgesehen davon wollen wir näher ansehen, was denn das eigentlich für ein persönlicher Gott ist. Gesetzt, die Einheit des Unendlichen, die zunächst blosse Natur, eben der reine Raum ist, sei wesentlich als selbstbewusste, so muss schon um dieses Uebergangs willen, sodann aber, weil nach Fichte Gott die Einheit der idealen und realen Seite sein soll, diese Natur als solche in dieser Einheit mit dem Geiste gesetzt und erhalten sein; sie darf nicht absorbirt sein im Selbsthewusstsein; denn vermöge jenes Uebergangs ist gesetzt, dass die Natur als solche, indem sie Natur ist, sich zum Geiste erheht, und nur auf diese Weise ist Gott, wie Fichte will, nicht reiner, naturloser Geist, sondern Einheit von Geist und Natur. »Die reale Seite erweist sich als nur in diesem Bestand zu haben.« Sie ist also als reale gesetzt im Geiste, in der idealen Seite. Allein der Begriff des Selbstbewusstseins (im Fichte'schen Sinne) wird dergestalt hervorgehoben, dass wir in der That keine Natur mehr, sondern nur Selbsthewusstsein haben. »Indem Gott aus sich selbst unendliches Leben in Einheit ist, vermag er diess nur zu sein in dem Einen Selbsthewusstsein, der diese Unendlichkeit an sich befestigenden Subjektivität.« Die Einheit der Unendlichkeit, welche Natur ist, bleibt nicht; die Einheit der Unendlichkeit ist der Geist; also verschwindet die Natur in den Geist. Daraus ergibt sich aber eine schlimme Consequenz. Dieses göttliche Selbsthewusstsein nämlich (Art. IV. 31) entwickelt sich ebenso in drei Momenten, wie die reale Seite, und dieser entsprechend. 1) »Jenes Selbstbewusstsein, Urich, die ewig sich gleichbleibende Idealität des Ursubjektes, wie wir zuerst rein für sich sie fassen mussten, entspricht in der ideellen Natur Gottes völlig dem, was im realen Wesen der Urgrund, die reine Einheit, der *actus purissimus*, hiess; er ist eine leere Selbstanschauung«, (d. h. wohl absolute Reflexion in sich.) Es ist klar, dass der Urgrund und dieses reine, absolute Ich völlig dasselbe sind. Ebenso 2) tritt kein Unterschied heraus zwischen der Unendlichkeit, welche der Urgrund und welche dieses Ich aus sich erzeugt; und so wenig wie dort, wird hier nachgewiesen, wie das rein Eine sich zur Unendlichkeit entfaltet, obgleich von einem Sicherzeugen

geredet wird, Gott allein sei Ich vom Anfang an, also durch sich Objekt. Wenn Fichte sagt, Gott mache hier seine Unendlichkeit, die Natur in ihm, zugleich zum Objekt seiner Selbstanschauung, und so sich von sich selbst unterscheidend, gelange er zu wirklicher, erfüllter Selbstanschauung, zum Selbstbewusstsein, so bleibt diess so lange eine blosse Vorstellung, als jenes Sich von sich unterscheiden blos behauptet, nicht nachgewiesen ist. Im dritten Momente (38) wird es nun aber vollends deutlich, dass kein Unterschied zwischen der idealen und realen Seite in Gott stattfindet; offenbar nämlich sollte in demselben das erste und zweite Moment der idealen Seite zur Einheit zusammengefasst werden, und dann erst wäre darauf zu sehen, wie die beiden Einheiten, die ideale und reale zur Einheit zusammenzufassen sind. Statt dessen wird gesagt: 3) nur sein Real- und Idealuniversum als Einheit, als Sich selbst, fassend, lebt und erkennt sich Gott darin. Was wir im Vorigen zum Behufe der Klarheit sondern mussten, die doppelte Dreifachheit seiner Lebens- und Selbsterkenntniss-Momente (wir wissen bis jetzt nur von einer Zweifachheit der Selbsterkenntniss-Momente), ist vielmehr zusammenzufassen: beide nur in unendlicher Vereinigung machen die vorweltliche Wirklichkeit aus. — Der Sinn dieser Verwirrung ist kein anderer, als dass (wir wollen uns so ausdrücken, obgleich die Sache nicht nachgewiesen ist) aus der Unendlichkeit in sich zurückkehrende Einheit ganz dieselbe ist, mag sie real oder ideal genannt werden; denn F. ist nicht im Stande einen Unterschied der idealen und realen Einheit nachzuweisen und beide sodann zusammenzufassen; darum wird das dritte Moment der idealen Seite nicht für sich festgehalten, und dasselbe fällt geradezu zusammen mit dem, was F. reale Seite nennt. Hätte Fichte hier nicht dasselbe wiederholen wollen, was er über die reale Seite in Gott vorgebracht hat, so hätte er von der Einheit, welche zunächst als Natur (in Gott) mit der Unendlichkeit Eins ist, als solcher, indem sie, diese Einheit, Natur ist, zeigen müssen, dass sie in einer höheren Einheit, dem Geiste, gegründet ist. Da er jedoch jene Einheit der Unendlichkeit unmittelbar geradezu als Selbstbewusstsein setzt, so war hiemit von selbst nur die Wie-

derholung der realen Seite gegeben. Wir kommen also in der That aus dem spinozischen Substanzbegriff mit keinem Schritte heraus; und es war diess natürlich: wer so leichthin, wie Fichte die Substanz ins Subjekt umsetzt, dem wird sich eine solche Umsetzung dadurch rächen, dass das Subjekt unter der Hand wieder zur blossen Substanz umschlägt. Uebrigens hätte Fichte nur durch die geforderte Nachweisung von Einheit von Natur und Geist in Gott das Recht gewonnen, von einem Ideal- und Realuniversum in Gott zu sprechen.

Fichte stellt in diesem Zusammenhange seine Lehre von Gott mit der christlichen zusammen. Die christliche Lehre, sagt er, sei schon bei ihrem ersten Auftreten den extremen Auffassungen entgegengetreten, von denen die eine Gott als rein geistige Einfachheit — abstrakt monotheistisch denke, die andere die reale Natur und Wirklichkeit Gottes (pantheistisch) in der Weltwirklichkeit sehe, die Weltwerdung zur Selbsterzeugung Gottes mache; sie habe den Begriff der blossen Idealwelt gerade um das wesentlich ihm Fehlende bereichert. »Johannes nimmt die alexandrinische Logoslehre auf; aber der Logos ist ihm zugleich der Sohn Gottes, der seit Ewigkeit und von Anfang an Gezeugte, der selber Gott ist, und durch welchen alle Dinge geworden sind und ohne welchen keines geworden ist, was es geworden ist: — jenes Ideelle ist ihm zugleich die substantielle Realität und Macht Gottes, die Realwurzel der Dinge.« Auch Paulus, indem er lehre, Alles sei im Bilde des unsichtbaren Gottes geschaffen, die Throne oder Herrschaften, die Mächte und Gewalten (womit nach F. ohne Zweifel im Sinne des Apostels die verschiedenen Ordnungen und Stufenreihen der Weltwesen bezeichnet werden), wolle hiemit sagen, dass jene Stufen und Potenzen der erscheinenden Welt nicht blos gedankenmässig vorgebildet sind in dem göttlichen Verstande, sondern ebenso ihren realen Gestaltungskeim, die stete Kraft ihres Daseins aus der Substanz Gottes schöpfen. — Fichte hat in Wahrheit keinen Unterschied eines Ideal- und Realuniversums in Gott, sondern nur die absolute Substanz, welche Subjekt sein soll, es aber nicht ist. Eine solche Substanz hat aber offenbar nicht die mindeste Verwandtschaft mit der neutestamentlichen

Logoslehre; diese vielmehr ist allein derjenigen Philosophie zugänglich, welche Gott im Verhältniss zum Geiste begreift, und weiss, dass mit Gott, der ewigen Einheit, das Ich, das Selbstbewusstsein gesetzt ist, welches das Princip der Schöpfung der Welt ist, und seinem Wesen nach Gott offenbart; muss aber einer Philosophie gänzlich unverständlich bleiben, welche vom objektiv Gegebenen, vom Endlichen ausgehend dasselbe in Gott zur Einheit zusammenfasst und es daher nicht weiter bringt, als zum Begriff Gottes als der Substanz, der Welteinheit, wie ich diess von der Fichte'schen Lehre sattsam bewiesen habe. Näher angesehen verschwindet jedoch alle Bestimmtheit des Fichte'schen Begriffs und damit seiner Vergleichung mit dem christlichen Begriff des Sohnes Gottes. Die ideale und reale Seite sollen sich in der Einheit des Sohnes zusammengefasst finden; dann ist er ja einfach Gott, und von einem Sohne Gottes lässt sich nicht sprechen. Dann aber wird wieder gesagt, der Vater sei in e w i g e r Erzeugung des Sohnes oder des Wortes (des zweiten Momentes) begriffen, und beide verhalten sich wie Subjekt und Objekt; also, da »Gott die Natur in ihm, die Unendlichkeit zum Objekte seiner Selbstanschauung macht«, ist der Sohn die Natur in Gott, und doch nicht die eigentliche Natur, die Einheit der Unendlichkeit, als Substanz, sondern eben die Unendlichkeit, so dass er nicht einmal die Natur in Gott ist, sondern nur die eine Seite der idealen (oder realen) Seite, die Seite der Unendlichkeit. Bei einem solchen Mangel an Bestimmtheit des Begriffs kann von einer Vergleichung desselben mit dem christlichen keine Rede sein. Doch wie auch der Fichte'sche Begriff zu denken sein möge, der Sohn Gottes im christlichen Sinne ist weder die Natur, Substanz in Gott, noch die blosse Unendlichkeit, zu welcher sich die Einheit Gottes entfaltet, noch ist er die Einheit der idealen und realen Seite. So sehr nun die christliche Lehre darauf besteht, dass eben jener Logos in Christus Mensch geworden sei, so ist es doch nach Fichte »die ungeheuere Paradoxie des Christenthums, dasjenige in ihm, was über jede b l o s s e Metaphysik oder metaphysische Erklärbarkeit specifisch hinausgeht, dass es eine historische Person dem innern metaphysischen Wesen Gottes einverleibt denkt,

den ewigen Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnissakt Gottes in ihm sich wiederholen lässt; wodurch erst der Ausdruck: **Sohn**, der in der innern Dreieinheit für den Begriff lebendiger **Selbst**erzeugung Gottes nicht nur nicht nothwendig, vielmehr ungeeignet ist (vorher wurde uns gesagt, dass der Logos, **der zugleich der Sohn Gottes** ist, das Ideale zugleich als Realwurzel der Dinge, also die Selbsterzeugung Gottes im Fichte'schen Sinne sei), vollen Sinn und Erklärbarkeit erhält, während sich zugleich zeigt, dass er auf das **innere** Wesen Gottes eben nicht übergetragen werden sollte.« So gehört denn auch der Geist, das dritte Moment, worin Vater und Sohn, Subjekt und Objekt, Urbild und Ebenbild Eins sind, doch eigentlich als heiliger Geist nicht dem metaphysischen Wesen Gottes an, und »es ist nie aus den Augen zu verlieren, dass zur Bezeichnung der hier erörterten **metaphysischen** Dreieinheit Gottes die Kirchenlehre sich auf die überlieferten Ausdrücke des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes hingewiesen sah, welche ursprünglich in ganz anderem Sinne genommen worden waren, um das Verhältniss Gottes zur Schöpfung, und in ihr zu Christo und der Menschheit auszudrücken.« Es kann dem Christenthum gewiss nicht einfallen, eine **historische** Person dem metaphysischen Wesen Gottes einverleibt zu denken, d. h. dem Wesen Gottes, wie es vor der Welt an ihm selbst betrachtet wird; denn der Logos ist in der Zeit Fleisch **geworden**; aber es behauptet, dass in Christus, in welchem der menschliche Geist wirklich sich als das Selbstbewusstsein erfasst hat, das in ihm selbst Gott offenbart, der Logos in der Welt wirklich erschienen sei, der das in Gott von Ewigkeit seiende Princip der Welt ist, ein Zusammenhang, der hiemit freilich nicht klar ist, und über welchen die Forschung frei stehen muss. Wenn nun aber diese »ungeheuere Paradoxie über jede **blosse** Metaphysik hinausgeht«, so wird dieselbe wohl von der Erfahrung als gegebene Wahrheit angenommen werden müssen; allein auch so muss sie gedacht werden, sie muss begriffen werden als das wesentliche Verhältniss des Menschen zu Gott ausdrückend; die Metaphysik, dasjenige nämlich, was Fichte so nennt, muss ihre Begriffe in derselben wiederfinden, es muss eingesehen werden,

wie, um mit Fichte zu reden, der ewige Selbsterzeugungs- und Selbsterkenntnissakt sich in Christus wiederholt; nur so kann man wissen, dass diess in der Erfahrung gegeben ist. Der Begriff der Person Christi aber geht allerdings über die Fichte'sche Metaphysik hinaus; denn diese weiss nichts davon, dass Gott für das Selbstbewusstsein ist. Der sog. Selbsterkenntnissakt Gottes ist nur die Idealität der Einheit und der Unendlichkeit; Gott ist nur die Welteinheit, die Zusammenfassung des objektiv Gegebenen zur Einheit. Dass Gott für das Selbstbewusstsein ist, diess kann nur dann eingesehen werden, wenn man vom Begriffe des Geistes aus zu Gott kommt, wenn man zeigt, wie der Geist diess ist, in Gott, die ewige Einheit, das absolute Princip zurückzugehen und in ihr sich zu erfassen, wie er damit sich in Gott wissend das Princip der Welt ist, und sofort in Christus, und von ihm aus in der Gemeinde in der Welt selbst wirklich wird als das sich in Gott wissende Selbstbewusstsein. Auf dem Fichte'schen Standpunkte aber ist eine Christologie unmöglich. Dagegen behaupte ich, dass auf dem so eben bezeichneten dem Fichte'schen entgegengesetzten Standpunkte die Erkenntniss des Wesens des Christenthums und der Person Christi, vermöge dessen das menschliche Selbstbewusstsein seinem eigenen Wesen gemäss die Offenbarung Gottes ist, von selbst gegeben ist. Diese Erkenntniss gründet sich auf das System der Willensbestimmungen, und auf dieses, wie ich die Grundbegriffe in meiner Dissertation bestimmt habe, verweisend erlaube ich mir, hier als Episode dieser kritischen Abhandlung meine Lehre von der Person Christi einzuschieben. Es versteht sich hiebei von selbst, dass der menschliche Geist diesen seinen Begriff in einer Geschichte erst erringen muss; theils hat die Realität dieses seines Begriffs in Christus eine geschichtliche Vermittlung zur wesentlichen Voraussetzung, theils hat dieselbe in Christus selbst einen Process durchgemacht, welcher gerade die wesentlichsten Lehren des Christenthums enthält. Das menschliche Selbstbewusstsein, wie es in Christus vorhanden ist, hat die Naturbestimmtheit der Nationalität, in welchem der Geist als Volksgeist die Gewissheit seiner Einheit mit Gott hatte, — wie diess näher zu denken, ist hier nicht zu

entwickeln, — in sich, in seine Innerlichkeit zurückgenommen, und hat so sich in sich als Einheit mit seiner Natur, und so als Geist, als freien, der sich in dieser Innerlichkeit in Gott, dem Geiste weiss, erfasst. Christus ist so über seine Naturbestimmtheit, den Volksgeist hinaus, aber hat ihn doch in sich in seiner Innerlichkeit gesetzt und erhalten. Je mehr Christus so als nationales Individuum, das in seiner innern Freiheit ebenso über diese Natürlichkeit des Volksgeistes hinaus ist, als sie in sich erhält, betrachtet wird, desto mehr haben wir den wirklichen, geschichtlichen Christus. Hat der menschliche Geist in Christus so seine Naturbestimmtheit, in der er als Volksgeist sich in Einheit mit Gott wusste, in seiner Innerlichkeit, in seiner innern Freiheit gesetzt und weiss sich so als Geist in Gott, dem Geiste, so hat derselbe, indem er sich so als Geist erfasste, eben damit die Natürlichkeit als das schlechthin Negative und darin zugleich als das Negative seiner selbst in sich gesetzt, und es geschieht damit innerhalb dieser Person die entscheidende Umkehrung des Bewusstseins, dass es, seine vorausgesetzte Natürlichkeit in seine Innerlichkeit zurücknehmend von sich, seiner Innerlichkeit aus sich zu seiner Natürlichkeit entäussert. Diese Entäusserung, in welcher der Geist von sich aus, durch sich Natur ist, indem sie darauf sich gründet, dass die Natürlichkeit als schlechthin negativ und darin als das Negative des freien Geistes in ihm gesetzt ist, ist der Tod Christi. Dieser Tod, die nothwendige Folge des Princips, in welchem Christus sein Selbstbewusstsein darstellte, ist zugleich das nothwendige Resultat der innern Entwicklung seiner Persönlichkeit, und kann offenbar nur darum von specifischer Bedeutung sein; diese specifische Bedeutung liegt eben darin, dass der Tod Christi bei aller äusseren Nothwendigkeit seine That, d. h. die That der Entäusserung des in sich freien Geistes zur Natürlichkeit ist; der Tod Christi ist nicht blos ein rein natürlicher, physischer Vorgang, sondern ist der entscheidende Wendepunkt der Entwicklung des Geistes. Offenbar aber ist diese Entäusserung des in sich freien Geistes zur Natur ebenso seine Einheit mit ihr; sich aus sich selbst entäussernd zu seiner Natürlichkeit erfasst er sich in seiner Freiheit als Eins mit ihr, so

dass dieselbe nicht mehr als Naturbestimmtheit vorausgesetzt ist, sondern in den Process des Geistes selbst hineinfällt, der von sich aus sich zur Natürlichkeit entäussernd sich selbst aus dieser Negation seiner selbst wiederherstellt, und so seine Einheit mit seiner Natur als die That seiner Freiheit hat. Christus hat so in seinem Tode die gegen den Geist, die Freiheit, negative Macht der Natürlichkeit, die Sünde, dadurch überwunden, dass er die Natürlichkeit in seine innere Freiheit als deren eigene immanente Negation aufnehmend und sich gänzlich zu ihr entäussernd, die Einheit des Geistes mit seiner Natur als That der Freiheit realisirte. Und dieser Begriff ist offenbar der Grund der Vorstellung der Auferstehung. Aber diese Vorstellung enthält doch nur den Begriff, welchen der menschliche Geist durch den in dem geschichtlichen Wesen der Person Christi selbst gegründeten Begriff vom Tode Christi von sich selbst gewann. Diese Person, welche ihrem wirklichen Wesen nach diejenige Einheit der Freiheit und der Natur war, in welcher der Geist von seiner unmittelbaren Naturbestimmtheit aus sich selbst in seiner innern Freiheit und dadurch als die Offenbarung Gottes im Geiste erfasste, hat eben damit in sich selbst jene grosse Umkehr des Geistes hervorgebracht, in welcher er sich von sich aus zur Natürlichkeit entäussert; diese Umkehr ist in dem Tode dieser Person geschehen. Dieser Tod ist eben damit das Faktum, in welchem es geschehen ist, dass der Geist die Einheit mit seiner Natur zur That seiner Freiheit erhoben hat. In dem Tode Christi als dem wesentlichen Entwicklungspunkte des menschlichen Geistes überhaupt hat dieser den Begriff von sich erfasst, dass er seine Einheit mit seiner Natur als die That seiner Freiheit hat, und so über alle unmittelbare Unbestimmtheit der Nationalität und damit über alle unmittelbare Natürlichkeit hinaus in seiner Natur, in sich selbst mächtigen innern Freiheit sich als die Offenbarung Gottes, als Geistes weiss. Diese neue Form des Selbstbewusstseins, welche durch den Tod Christi gegründet ist, ist der Geist, den Christus vor seinem Hingang verheissen hat; der Geist, in welchem er bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende, der Geist, welcher in der Geschichte des Christenthums fort und fort in

der immer vollständigeren Entwicklung seines Wesens begriffen gewesen ist. Es kommt in der Christologie zwar allerdings auf den höheren Zusammenhang an, in welchem die Form des Selbstbewusstseins, welche durch Christus und bestimmter durch seinen Tod gegründet worden ist, mit dem Princip der Welt als solchem steht; sodann aber handelt es sich in derselben offenbar um Geschichte; diese bestimmte Geschichte in diesem Zeitraume verstehen heisst eine Christologie bilden. Da fragt es sich, was wirkliche Geschichte, und was nur gegebene Darstellungsform derselben ist. Sodann kommt es nach meiner Ueberzeugung zum Behufe des Verständnisses des Christenthums hauptsächlich darauf an, Christum als Menschen zu betrachten, der nicht darum, weil er sich in Gott weiss, als Gottmensch kann angesehen werden, sondern eben als Mensch, dessen vollkommener Begriff gerade in der That seines Todes uns aufgeht. So fällt er in die Geschichte der Entwicklung des menschlichen Geistes herein, und ist der grosse Wendepunkt, in welchem dieser sich in seiner Wahrheit erfasste. Es handelt sich um das Verständniss des Christenthums; ein Verständniss desselben ist aber nur möglich, wenn wir die Geschichte unseres eigenen Wesens, des Wesens des menschlichen Geistes in demselben zu erkennen vermögen. Soll etwas in demselben blos von aussen her uns zugekommen sein, so ist dasselbe absolut unzugänglich für uns. Jedoch ist in der That nichts in demselben durch äusserliche Offenbarung zugekommen, sondern nur das ist in demselben zu Stande gekommen, dass das menschliche Selbstbewusstsein sich zu der Freiheit erhoben hat, in welcher es seinem eigenen Wesen gemäss die Offenbarung Gottes ist. — Was man nun auch gegen den von mir gegebenen Versuch, das Wesen des Christenthums zu verstehen, einwenden möge, soviel muss jedenfalls zugegeben werden, dass ein Verständniss des Christenthums, d. h. eine christliche Philosophie, nur von einem Standpunkte aus möglich ist, welcher das Selbstbewusstsein in seinem wesentlichen Verhältniss zu Gott begreift. Hiezu habe ich die Grundlagen in meiner Dissertation: über einige wichtige Punkte in der Philosophie gegeben; und aus dieser habe ich für die hier gegebene Darstellung der Lehre

von der Person Christi den Satz genommen, dass der Mensch als Freier sich in Gott, dem Geiste, weiss (§. 19—23). — Diesem Standpunkt, auf welchem aus dem Begriff des Geistes der Begriff Gottes gefunden wird, so dass jener in diesem, als der reinen Freiheit, sich als freien erfasst, zu sich selbst kommt, und von welchem das Verständniss des Christenthums, wie dasselbe sich auch ausdrücken möge, nothwendig immer ausgehen muss, ist der Fichte'sche geradezu entgegengesetzt, welcher vom Gegebenen, Endlichen ausgehend dasselbe in Gott, der absoluten Suhstanz, zur Einheit zusammenfasst, ohne irgendwie diese wirklich zum Subjekt erheben zu können, und daher nichts weiss von Gott, dem reinen Geiste (welcher Begriff so nothwendig ist, als der Begriff der reinen in sich vollendeten Einheit, und mit diesem zusammenfällt, s. oben) — dem reinen Geiste, welcher für den (menschlichen) Geist ist als in sich freie Einheit mit seiner Natur. Das Christenthum weiss nichts von einer Natur in Gott, weil Gott nicht für es spinozistische Suhstanz, sondern Geist ist für den Geist. Ich frage, ob es christliche Lehre ist, wenn Fichte sagt (38): »Geist kann der lebendige, wirksam einende und darum seiner selbst geniessende (Gott) nur sein am Gegensatze einer Natur und reiner Lebenskräfte in ihm; erst diess ist absolute Persönlichkeit.« Gewiss, eher jeder andere, als dieser Begriff, ist der christliche Begriff Gottes.

Doch Fichte sucht nun auch seinen Gott in's Verhältniss zum Geiste als solchem zu setzen. Es ist uns bei ihm schon einmal dieser Versuch begegnet, als er den gegehenen Begriff des Willens in Gott hineinverlegte. In derselhen Manier wird nun »das eigentlich Persönliche« in Gott hineingetragen. »Einmal, sagt Fichte (Art. IV. 40), von der Evidenz ergriffen (wie es mit dieser Evidenz steht, wissen wir), dass der Grund der Welt nur ein persönlicher sein könne, aher auch zu der Einsicht gelangt, dass alle Potenzen und Grundkräfte der wirklichen Welt nicht nur Ursache ihres Daseins, sondern auch den Grund ihrer Qualität in einer analogen Beschaffenheit des göttlichen Wesens haben müssen (d. h. nachdem wir einmal Gott als die Einheit der Mannigfaltigkeit des Gegebenen, als

Substanz, gesetzt haben): so wird damit auch der Satz zur unwiderstehlichen Ueberzeugung erhoben, dass überhaupt, was im Menschen geistig das Höchste, Reinste, zugleich das eigentlich Persönliche ist, sein qualitatives Vorbild und seinen Grund in Gott habe.« Es wurde oben schon bemerkt, dass Fichte zwar die Stufenordnung der Wesen als solche in Gott selbst, als ihre Einheit, hineingetragen wissen wolle, dass jedoch in der That nur der abstrakte Begriff der Einheit in der Unendlichkeit der blossen Substanz übrig bleibe. Würde Fichte wirklich jene Stufenordnung in Gott denken, so würde er zeigen, wie Gott, der sich so in jener Unendlichkeit entfaltet, sich in dieser Stufenordnung verwirkliche, was eben der herkömmliche Pantheismus wäre, aber immer noch ein besserer, consequenterer, als der Fichte'sche, in welchem Gott identisch mit dem reinen Raume, unmittelbar dazu, Subjekt zu sein, überspringen soll, aber immer wieder in die blosse Substanz zurückfällt. So müsste denn auch Fichte Gott sich in der menschlichen Persönlichkeit verwirklichen lassen; allein so consequent ist Fichte nicht, so nahe auch eine solche Consequenz liegen mag. Sondern Gott ist für ihn die Zusammenfassung des Gegebenen zur Einheit, Substanz; und da er nicht im Stande ist, zu zeigen, wie diese Einheit sich in der Stufenordnung der Wesen verwirklicht, da er in Wahrheit nur Alles unterschiedlos in den abstrakten Begriff der Einheit und der Unendlichkeit zusammenwirft, so wird nun das Concrete von aussen her in Gott hineingetragen. Darauf beruht die unwiderstehliche Ueberzeugung, dass, was im Menschen das eigentlich Persönliche ist, sein qualitatives Vorbild und seinen Grund in Gott habe. Ob der Begriff Gottes an ihm selbst sich diese Bestimmungen gebe, darnach wird nicht gefragt, ungeachtet immer von Selbsterzeugung, Selbstverwirklichung Gottes die Rede ist. »Wir müssen die persönlichen Eigenschaften in Gott annehmen, welche auch die menschliche Person hochstellen, eben weil sie uns die höchsten sind. Wir lieben nur, weil in Gott die Potenz, die allgemeine Macht der Liebe ist, wie wir nur Bewusstsein sind, weil Gott Urbewusstsein hat.« Also weil die persönlichen Eigenschaften in uns die höchsten sind, müssen wir sie in Gott

annehmen; und weil in Gott die Liebe ist, lieben wir u. s. f. Aber beide Weil sind doch nur behauptet. Wir bleiben völlig im Unklaren darüber, wie es zugeht, dass wir unsere persönlichen Eigenschaften auf Gott übertragen, d. h. wie wir vom Begriff unseres Geistes aus den Begriff Gottes bestimmen; ohne diese Nachweisung sind und bleiben diese »Eigenschaften« eben nur unsere Eigenschaften, und mögen sie auch die höchsten sein, so sind es eben immer nur die unsrigen, und vom Begriff Gottes wird dabei nichts ausgesagt. Aber sie lassen sich auch gar nicht auf den Fichte'schen Gott übertragen, er schüttelt sie ab von sich; er ist und bleibt die blosse Einheit der Unendlichkeit, und gerade darum, weil jene Eigenschaften nur in ihm angenommen, auf ihn von aussen her übertragen werden. Weil Gott die Welteinheit ist, müssen wir das eigentlich Persönliche in uns auf ihn übertragen; d. h. aber in der That, weil Gott Welteinheit, Substanz ist, ist er nicht als Geist, als Persönlichkeit zu denken; also da, wo F. vom Begriffe des Geistes aus den Begriff Gottes zu bestimmen, und damit dem blossen Substanzbegriff zu entkommen sucht, thut er diess auf eine Weise, welche diesen Zweck unmittelbar verfehlt und den blossen Substanzbegriff wiederholt; denn auch hier ist Gott für ihn Einheit des Gegebenen. — Sodann was das andere Weil betrifft, so frage ich: hat Fichte irgendwie etwas Genaueres darüber vorgebracht, dass wir nur Bewusstsein sind, weil Gott Urbewusstsein ist? Wir haben nichts als die blosse Behauptung, ohne die Spur eines Versuchs, über dieses Weil uns aufzuklären. Freilich hätte Fichte einen derartigen Versuch machen und zeigen wollen, wie das Bewusstsein von sich aus zum Begriff Gottes kommt, und von Gott aus sich selbst erfasst, dazu wäre eine gänzliche Veränderung seines Standpunkts nöthig gewesen. — Fichte jedoch erklärt: »die Spekulation hat hier, vielleicht zum ersten Male, in streng wissenschaftlicher Entwicklung einen Begriff des Absoluten erreicht, der auch die Probe des Gemüthes bestehen kann, der den menschlichen Geist über sich erhebt, indem er ihn auf's Tiefste befriedigt. Das durch ihn völlig beschwichtigte theoretische Interesse wird hier daher von einem

umfassenderen aufgenommen: die Zuversicht, das Vertrauen zu diesem Gotte, geht aus der reifsten theoretischen Einsicht selbst hervor, ist nicht nur etwa der Anfang oder Ausgangspunkt, sondern das vernunftgemässe Ziel, die erreichte Gränze der ganzen durch die Spekulation eingeleiteten denkenden Bewegung.« Das religiöse Gemüth, das sich in Gott über sich erhoben weiss und darin auf's innigste befriedigt ist, das im Vertrauen zu seinem Gotte aufgeht, ist gewiss auf's Höchste zu achten. Aber wir haben allen Grund, bestimmt zu verneinen, dass Fichte solche innere Vorgänge wissenschaftlich erkannt habe. — Gesetzt nun, es habe mit jener Uebertragung des eigentlich Persönlichen in uns auf Gott seine Richtigkeit, so ist klar, dass hier von einem ganz anderen (subjektiven) Ausgangspunkte aus auch ein ganz anderer Begriff von Gott, unabhängig von dem zuerst aufgestellten, entsteht. Diess sieht man sehr deutlich aus Art. IV, 42. Hier geht Fichte, von einem tiefen und richtigen Instinkt geleitet, von der in der Liebe sich zeigenden Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit aus, um von diesem aus den Begriff Gottes zu bestimmen. Diese Einheit der Freiheit und der Hingebung ist nämlich nach ihm keine aus dem blos menschlichen Wesen, aus dem Begriffe des Geistes allein erklärliche Thatsache: »es ist eine höhere, ihn überwindende Gewalt; und so lässt uns die in der ganzen bisherigen Folgerungsweise liegende Consequenz nur auf ein Analoges in Gott selbst schliessen. Wäre nicht in Gott eine höchste Macht der Liebe, wir vermöchten nicht aus uns selbst zu diesem Gefühle zu kommen; und es ist ein gründlich unabweisbarer Gedanke Spinosa's, dass die Liebe, mit der wir Gott lieben, nur in der Liebe ihren Grund habe, mit der Gott sich selber liebt.« — »Diese Liebe (43) fällt einem dritten, zwischen Natur und Intelligenz tretenden, Principe zu, einer geistigen Natur im Wesen Gottes, kurz demjenigen, was wir in Analogie mit dem menschlichen Geiste nur das Gemüth in Gott nennen können, jene Eigenschaften, die erst geeignet sind, den absoluten Geist auch zum persönlichen in dem vollen Sinne dieses Wortes zu machen — diess ist erst das persönliche Band, welches die blos natürlichen Kräfte in Gott zur

Harmonie, seine Natur zur »Weisheit« mässigt. Intelligenz, Verstand wären auch in Gott nur ein Formelles, Leeres ohne dieses Princip, und ein Ohnmächtiges der nur für sich wirkenden Natur in Gott gegenüber.« Fichte bekennt also, dass vor dem Begriff des Gemüths Geist und Natur in Gott eine einheitlose Dualität bilden, so dass Gott einerseits nur Geist, andererseits nur Natur ist. Wir mussten aber bisher glauben, er habe Gott bisher schon als die Einheit von beiden aufgestellt (s. Art. IV, 38): Wie kommt er nun dazu, auf einmal diese Einheit jetzt erst im Gemüthe zu finden? — Gott ist vor dem Begriff des Gemüthes in ihm einerseits nur Geist, andererseits nur Natur, ohne Einheit Beider; d. h. er ist einerseits nur Substanz, andererseits soll die Substanz Subjekt sein, wir können beides nicht in Einheit denken, so lange nicht vom Menschen ausgegangen und Gott diesem analog gedacht wird; und eben damit wird auch Gott im vollen Sinne erst persönliches Wesen. — Vorher also, ehe vom Menschen ausgegangen wird, ist er nicht persönliches Wesen im vollen Sinne; d. h. die Substanz ist vorher nicht im wahren eigentlichen Sinne Subjekt, sondern sie ist eben Substanz. Erst, wenn vom Menschen ausgegangen wird, wird Gott als persönliches Wesen, als Geist erkannt, das Gemüth Gottes erst ist das persönliche Band, welches die blos natürlichen Kräfte in Gott zur Harmonie, seine Natur zur Weisheit mässigt. Kann es deutlicher gesagt sein, dass Gott hier erst als persönlich gesetzt ist? denn die Einigung der Unendlichkeit (der blos natürlichen Kräfte) vollendet sich ja in der Persönlichkeit; bisher also hat die göttliche Substanz (die Einheit in der Unendlichkeit) noch nicht diejenige Einheit erreicht, welche eigentlich persönlich genannt werden kann. Fichte hat daher hiemit, so wenig er selbst diese Consequenz, die offenbar vorhanden ist, mit scharfer Bestimmtheit hervorgehoben hat, selbst zugestanden, dass der erste Standpunkt, von dem er ausgeht, der Standpunkt des objektiv gegebenen, nicht ausreicht, um den Begriff des persönlichen Gottes zu gewinnen; er springt von demselben über zum subjektiven, um den verlangten Begriff zu erreichen. Er hätte sich diese Widerlegung seiner selbst ersparen können, wenn er den Be-

griff des Geistes, der Resultat seiner Erkenntnisslehre sein sollte, festgehalten und von ihm aus den Begriff Gottes gesucht hätte. Aber wie kommt Fichte vom Begriffe des Menschen aus zu Gott? Ich habe schon bemerkt, dass er das menschliche Wesen eben nur in Gott hineinträgt ohne alle Bestimmtheit des Unterschieds zwischen beiden, wesswegen in Gott die menschlichen Eigenschaften auf analoge Weise sein sollen. Wir müssen nun aber die Sache etwas näher betrachten. Aus dem Begriffe des Geistes (des menschlichen) ist jene Thatsache der Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit nicht erklärlich, wir müssen auf etwas Analoges in Gott zurückschliessen; d. h. wir müssen diese Einheit (als Gemüth) in Gott setzen, um sie in uns erklären zu können. — Es ist klar, dass die Einheit von Geist (Freiheit) und Natur (Nothwendigkeit) nicht dadurch erklärlich wird, dass wir sie in Gott denken. Denn dieselbe Unerklärlichkeit wiederholt sich hiemit in Gott selbst: wie ist in Gott Geist und Natur in Einheit zu denken? Allerdings muss man auf Gott zurückgehen, um diese Einheit zu erklären, aber um sie zu erklären, nicht um sie in ihrer Unerklärlichkeit in Gott zu setzen. Dass diess geschieht, ist ein sicherer Beweis, dass eben nur das menschliche Wesen in Gott wiederholt, in der That aber nichts über den Begriff Gottes selbst ausgesagt wird. Die Sache steht aber noch schlimmer. Die Liebe, d. h. eben jene unerklärliche Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, »des dämonisch Unwillkührlichen und der persönlich eigensten That« oder, wie F. sich hier sehr rhetorisch ausdrückt, das Geistesfaktum einer, jede Sprödigkeit des Individuellen überwältigenden Liebe, die Erscheinung einer alles Irdische in sich dahinnehmenden Gottesliebe in uns, — diess eigentlich Persönliche in uns »ist eine höhere, den Menschen überwindende Gewalt«; und — »wäre nicht in Gott eine höchste Macht der Liebe, wir vermöchten nicht aus uns selbst zu diesem Gefühle zu kommen.« Also die Macht der Liebe, dessen, was uns zu eigentlich persönlichen Wesen macht, oder die Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit, welche das Wesen der Liebe, des eigentlich Persönlichen in uns ist, ist — Gott in uns. Man kann nun wohl meinen, der Mensch sei so

als persönliches Wesen in Gott; was man aber sagt, ist in der That nur: Gott ist das eigentlich Persönliche in uns und alle menschliche Persönlichkeit ist in der göttlichen absorbirt, so wie wir früher nachgewiesen haben, dass, sofern Gott als zweckmässige Thätigkeit gesetzt wird, alle Individualitäten in demselben untergehen. Es kann aber dessbalb auch hier von einer »eigentlichen« Persönlichkeit Gottes gar nicht die Rede sein.

Das eigentlich Persönliche, um dessenwillen der Begriff des eigentlich persönlichen Gottes aufgestellt wird, verschwindet unmittelbar in diesem, welcher daher unmöglich mehr eigentlich persönlich sein kann, sondern nur die allgemeine Indifferenz der Substanz ist. So tief steckt Fichte in diesem Substanzbegriff, dass er auch, nachdem er einen Standpunkt eingenommen hat, auf welchem derselbe consequenterweise unmöglich ist, sogleich wieder in denselben zurückfällt. Hätte er den Begriff des eigentlich persönlichen Geistes, dass er Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit (Natur) ist, schärfer gedacht (wozu allerdings sehr abstrakte Begriffe, d. h. Begriffe, welche die einfachen Elemente des Geistes ausdrücken, erforderlich sind) und diesen Begriff wirklich vom Begriffe Gottes aus begründet: dann wäre er erst dem Pantheismus entgangen. Es kommt hiebei auf den einfachen Satz an: ist der Geist als frei, durch sich Natur, so ist die Freiheit das Prius der Natur, d. h. sie ist 1) als reine, in sich vollendet, 2) indem sie diess ist, ist sie von sich aus Natur. Den näheren Beweis dieses Satzes, so wie dass mit demselben ein klar bestimmter Begriff des Verhältnisses des Menschen zu Gott, welcher jeden Pantheismus entschieden aufhebt, gegeben, und die Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit (als Wesen des menschlichen Geistes) damit wirklich erklärt ist, habe ich in meiner Dissertation gegeben. Aber für Fichte ist jene Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit unerklärlich; die Liebe, sagt er, verbindet auf eine für den blossen Verstand des Menschen nicht zu erfindende Weise die höchsten Widersprüche des Geistes (dass die Verbindung thatsächlich ist, und dass der Verstand diese Thatsache nicht erfindet, darüber wird man wohl nicht streiten; aber wer anders soll diese Thatsache denken, als der Verstand?). Im

Gefühle der höchsten Freiheit und Nothwendigkeit liegt »eine über alles Denken, alles Rationale hinausreichende Kraft, da die Klugheit vielmehr auf der Selbstisolirung des Ich, als der klügsten Wahl, bestehen würde«. Welch eine Verwirrung der Begriffe! Jene Einheit, die Kraft, die sich in ihr offenbart, soll über alles Denken, alles Rationelle hinausliegen (es wird darin »über das schlechthin Nothwendige, Widerspruchlösende« hinausgegangen), da die Klugheit vielmehr auf der Selbstisolirung bestehen würde. Fällt denn für Fichte das Denken, das Rationelle, mit der Klugheit zusammen? Wie mag er den theoretischen Verstand, der sich im Begreifen des Thatsächlichen äussert, mit dem praktischen Verstande der Klugheit, welcher der Entstehung einer solchen Thatsache sich widersetzt, identificiren? — Doch wir gehen zum Fichte'schen Begriff Gottes zurück. Die Einheit der Freiheit des Geistes und der Natur ist in Gott Gemüth. Abgesehen von dem schon Bemerkten, dass damit das menschliche Wesen nur in Gott wiederholt, oder der persönliche menschliche Geist in der göttlichen Substanz absorbirt wird, ist dieser Begriff von ihm selbst eine blosse Annahme, kein Begriff; denn jene Einheit, die Gott sein soll, ist nicht nachgewiesen. Und so fehlt denn auch allem Weiteren, was Fichte vorbringt, dass, weil unser Geist überhaupt auf Gott zurückführe, der Mensch »Alles, was er die geistigen Ideen, das Wahre, Gute und Schöne nennt, durch sich selbst weder besitze, noch erkenne, sondern dass es ein Verliehenes, ihm »Eingegebenes« sei, welches seinen höchsten Ursprung, sein Urbildliches nur im Geiste Gottes haben könne, dass »innerhalb der Schöpfung das göttliche Grundgefühl der Liebe die Hingebung, als Gnade, Erbarmen, Milde: das menschliche die Hingebung, als Vertrauen und Ehrfurcht, genannt werden könnte u. s. w., aller eigentlich wissenschaftliche Werth gänzlich.

In einem fünften Artikel gibt uns Fichte seine Lehre von der Schöpfung, und entwickelt zunächst den Begriff des Schaffens. Zuerst, sagt er (7), steht unwiderleglich fest, so sehr diess auch mit der gewöhnlichen Vorstellung darüber streiten möge, dass durch Schaffen (schöpferischen Willen) über-

haupt nichts zu entstehen, neu zu werden vermöge. Es wird dadurch nur, d. h. tritt in die Genesis ein, was an sich ewig ist. Durch die Weltexistenz entsteht überhaupt nichts Neues. Gott ist Alles in seinem realen Leben, desshalb vermag durch das Weltwerden nichts Anderes (Neues) in den Bereich der realen Existenz zu treten. Der Stoff und Lebensgrund, der sich in der Weltexistenz und Weltgenesis verwirklicht, ist schlechthin nur der des göttlichen Realuniversums, sind die göttlichen Lebenskräfte; wo ein Anderes nicht ist, so vermag auch im Werden nichts Anderes zur Existenz zu kommen (8). Die Summe des (eigentlich) Existirenden ist ungeschaffen, ewig sich gleich bleibend, die Natur Gottes selber. — Der wesentliche Akt des Schöpfungswillens, da er nicht darin besteht, ein schlechthin Neues zu setzen, kann nur die Bedeutung haben, dem Realen, Ewigen eine andere Form der (nicht ewigen) Existenz zu geben. — Das ewig Seiende geht durch ihn in die Gestalt des Werdens, des Hintereinanderhervortretens der Momente ein, welche ursprünglich, in ihrem Lebensgrunde, dem ewigen Universum, in Eins verbunden sind u. s. w.« Indem die unmittelbare Welt (12) ihrer Existenzialform nach (als Auflösung der göttlichen Einheit) nicht Gottes Wirklichkeit sein kann, ihrem Inhalte nach jedoch nur Gottes eigenes Wesen ist; kann der sie bewirkende Schöpfungsakt lediglich gedacht werden als eine Degradation seines Wesens, ein Herabsteigen Gottes aus seiner Ewigkeit und wahren Substantialität, als Sichentäusserung des eigentlich (?) Göttlichen in seinem Wesen. Da nun (13) das eigenthümlich Göttliche und allein ihm Zustehende in der völligen Durchdringung seiner Natur und seines Geistes liegt, so ist jenes Niedere, Depotenzirte des eigenen Wesens (des eigenen Wesens) Gottes die Natur in ihrem empirischen Sinne, als eine des Bewusstseins entbehrende Wirklichkeit; das Depotenziren, woraus sie entsteht, bestände daher nur in dem Sichzurückziehen des göttlichen Geistes aus dem eigenen Substantiellen; die in seinem ewigen Wesen vom Bewusstsein durchdrungene, in den Geist gesetzte, göttliche Natur hörte auf, diess zu sein, würde blind und

bewusstlos wirkend, und darin bestände der ursprüngliche Akt des Schaffens, der Schöpfungsanfang. Dadurch ist dem gegebenen Begriff des Schaffens genügt, nach welchem in der Schöpfung nichts Neues, aber doch eine neue Art des Daseins gesetzt wird. — Diess ist (17) der eigentliche Willensakt des Schaffens, die in Gott vom Geiste durchdrungene Natur für sich sein und wirken zu lassen, den Geist aus ihr zurückzuziehen und ihre Kräfte in Bewusstlosigkeit zu versetzen, wodurch sie zu etwas gegen Gott, sofern (sofern) er Geist und aus dem Geiste wirkender ist, Selbständigem, aber zugleich Niederem werden. Der Schöpfungsakt ist »eine Selbsttheilung des göttlichen Wesens.« Aber (12) warum denn überhaupt dieses Niedrigere hervorbringen? und wie vermag überhaupt nur aus dem an sich Vollendeten ein Geringeres hervorzugehen? Auch diess »warum« und »wie« darf nicht unerörtert bleiben, so gewiss die Welt sich nicht als blind nothwendige Wirkung, sondern als Beabsichtigtes zeigt. Die Antwort auf alle diese Fragen kann jedoch nur in der Welt selber gesucht werden; in ihr muss die Lösung derselben niedergelegt sein. Dennoch könnte, diesen Schwierigkeiten und der ganzen Fassung der Frage gegenüber, ein grosser Theil der Spekulativen gerade von hier aus geneigt sein, sich dem Pantheismus zuzuwenden, und die Ewigkeit Gottes eben nur als seine unendliche Selbstverendlichung fassen. Allein der Pantheismus ist bereits von Fichte ein und für alle Mal überwunden, und wenn ein Rückfall in den pantheistischen Standpunkt hier mit wissenschaftlichem Fuge zuzulassen wäre: so müsste alles Vorhergehende verläugnet werden. — Sollte dieses etwa nur darum erörtert werden müssen, weil die Welt nicht als blind nothwendige Wirkung, sondern als Beabsichtigtes sich zeigt?!! — Nun aber jenes Warum und Wie? Das Wie? ist hier offenbar die Hauptfrage. Mit der Beantwortung dieser Frage ergibt sich das Warum von selbst; ohne jene bleibt auch diese Frage unerledigt, oder vielmehr letztere Frage ist ganz überflüssig. Allein eben über das Wie? lässt uns Fichte völlig im Dunkeln. Schon das ist verkehrt, dass die Antwort auf

diese Frage in der Welt selbst gesucht werden müsse; wie die Welt geschaffen worden, kann ich in der wirklichen Welt selbst nicht finden; denn indem ich das Schaffen, die Genesis der Welt bestimme, habe ich eben die wirkliche Welt selbst noch nicht. Aber Fichte weiss nun auch die Lösung jenes »Wie« in der wirklichen Welt selbst nicht aufzuweisen. Er weiss hierüber nur Folgendes zu sagen: »die Betrachtung des Problems der Welt enthält gerade aus diesem Gesichtspunkte (des Warum und des Wie) die wichtigste Stütze in der Weltbegebenheit selbst, indem sich in ihr das Niedere überall neben das Vollkommenere gestellt findet, und das Geringere dem Höheren zum nothwendigen Mittel der Selbstverwirklichung dient.« Daraus hätten wir wohl nichts Anderes zu entnehmen, als dass Fichte diesen gegebenen Weltprocess auf Gott übertragen hat, wobei es schon nahe läge, zu schliessen, dass er eben diesen Weltprocess selbst in Gott hineinverlege; doch es ist gar nicht nöthig, solche Consequenzen zu ziehen. — Also über das Wie? bleiben wir völlig im Dunkeln. Gott ist Einheit von Geist und Natur, er zieht sich zurück von seiner Natur und lässt diese für sich wirken, er theilt sich selbst; das sind unbewiesene Behauptungen. Im Gegentheil: ist Gott Einheit von Geist und Natur, so kann er sich nicht zurückziehen von seiner Natur. Doch abgesehen davon, so liegt der Pantheismus hier offen da; denn indem Gott s i c h s e l b s t theilt, entsteht die wirkliche, empirische Natur, und da er Einheit von Geist und Natur ist, muss sich diese Theilung wieder aufheben, um seinem Begriffe nach als Einheit von Geist und Natur wirklich zu sein; er verwirklicht sich im endlichen Geiste. Diess ist eine so einfache Consequenz, dass derselben unmöglich ausgewichen werden kann. Aber was haben wir an diesem Pantheismus? Gott ist Einheit von Geist und Natur, er theilt sich in Geist und Natur, und hebt diese Differenz zur Einheit auf. Abgesehen davon, dass Fichte uns keine Einsicht in die Form und Nothwendigkeit dieses Processes gewährt, so ist klar, dass dieser Process seinem eigentlichen Gehalte nach nur das Wesen des menschlichen Bewusstseins ausdrückt, das zuerst in reiner Einheit mit der Natur lebt, dann sich in ihr objektiv wird, und wieder aus ihr in sich zurückkehrt. Nur so werden die Fichte'-

schen Begriffe einigermassen verständlich. Was ist der Geist, der über der Natur, different von ihr steht, anders als das Bewusstsein, das sich auf sie als seinen von ihr differenten Gegenstand bezieht? Vom Geiste Gottes ist hier überall die Rede nicht, sondern nur vom menschlichen. Wir stehen also hiemit, wenn die Sache genau und consequent gedacht wird, innerhalb des Bewusstseins als solchen, und doch soll hier der reale Process bestimmt werden. Von seinem objektiven Standpunkt, von welchem aus Fichte das Realprincip begründen wollte, ist er da, wo er das Realprincip zu haben behauptet, vielmehr auf den Standpunkt des Bewusstseins übergegangen, meint aber eben hierin ganz im Realen als solchem zu stehen. Betrachtet man den Geist als Einheit mit seiner Natur, in seiner Differenz von ihr u. s. f., so betrachtet man eben den Begriff des Geistes, des Bewusstseins. Man betrachtet nicht die Natur als solche. Es ist klar, dass, wenn von der Schöpfung die Rede ist, nicht der Geist in seinem Verhältniss zur Natur, sondern die Entstehung der Natur als solcher, worin sie ein für sich vollständiger Begriff ist, zur Sprache kommt; d. h. in der Lehre von der Schöpfung muss gezeigt werden, nicht wie der Geist sich seiner Natur gegenüberstellt, sondern wie er sich selbst völlig zur Natur aufhebt, so dass die Natur darin betrachtet wird als Totalität an ihr selbst; jenes ist Sache der Philosophie des Bewusstseins (im bestimmteren Sinne des Systems der Willensbestimmungen), dieses der Naturphilosophie. Diess Beides hat Fichte verwechselt, womit von selbst zusammenhängt, dass er zwar vielfach von einer blind wirkenden Natur redet, aber doch nirgends einen bestimmten Begriff der Natur gibt.

Fichte identificirt also Gott ganz mit dem Processe des Bewusstseins (ohne diesen Process jedoch irgendwie näher auseinanderzusetzen), gerade so wie er zuerst Gott mit dem reinen Raume als der Form der Zusammenfassung des objektiv Gegebenen identificirt hat. In keiner Beziehung kann daher bei ihm von einem Theismus die Rede sein. Doch er sucht auch hier, wie bei seinem objektiven Standpunkte, dem Pantheismus zu entgehen. Trotz dem, dass Gottes Wesen Einheit von Geist und Natur ist, dass also sein Wesen in der Schöpfung getheilt

wird, stellt nun doch Fichte die Sache so dar, als ob Gott als Geist in jener Trennung über der Natur, dem Geschaffenen, stehe, als in sich vollendet, und die Entwicklung der Natur nicht Entwicklung Gottes, sondern eben nur des Endlichen sei. — Jedes Weltwesen, sagt F., ist seine Selbstthat, wovon er den metaphysischen Beweis in seiner Ontologie gegeben zu haben behauptet: als das Princip, welches die Weltwesen in relative Unabhängigkeit von Gott setzt, hat sich uns nun, sagt er, die Natur in Gott gezeigt in dem ganz concreten Sinne, den wir ihr beilegen mussten, als der Grund und die Urgestalt alles geschöpflich Individuellen (nämlich so: wir haben das »geschöpflich Individuelle« als gegeben aufgenommen, es in Gott zur Einheit zusammengefasst, und haben dann in Gott ein Princip des Individuellen —). Sofern (22) diese Natur nun vom göttlichen Bewusstsein geschieden, und so blindwirkend ist, womit denn die Urkräfte in verschlossener Eigenheit einander gegenübertreten (das würde also blos von den natürlichen Dingen gelten): so enthält eben jener Begriff einer blinden oder blind gewordenen Natur das, was die Spekulation so lange suchte (wenn man nur eigentlich wüsste, was denn diese blinde Natur wäre!), die Erklärung (?) einer in gewissem (sogleich näher zu bestimmendem [wo ist diese Bestimmung zu finden?]) Sinne von Gott (?) selbständigen Grundlage alles Kreatürlichen, überhaupt desjenigen (die Erklärung desjenigen?), was alles Geschaffene, ohne es von Gottes Substanz zu trennen, — denn nur aus der Substanz Gottes, wie überhaupt begreiflich geworden, existirt und lebt jegliches, — doch zu etwas von Gottes Geiste Unabhängigem macht, es diesem gegenüber auf seine Selbstheit und in Selbstentscheidung stellt.« Es kann für uns kein Zweifel sein, wie wir diesen Fund zu beurtheilen haben. Für's erste ist die Einheit von Natur und Geist in Gott nicht nachgewiesen; für's zweite, sehen wir nicht ein, wie diese Einheit in Differenz übergeht, wie die Natur blind wirkend wird, und wissen nicht, was denn diese blind wirkende Natur ist (wir haben keinen bestimmten Begriff von derselben); drittens mag diese blinde Natur etwas von Gottes Geiste Unabhängiges sein, so ist sie jedenfalls ein Theil

Gottes und so von der Substanz Gottes nicht getrennt, und von einer Unabhängigkeit von Gott, worin das Geschaffene Gott gegenüber sich auf seine Selbstheit und in Selbstentscheidung stellt (um welche es natürlich einzig zu thun sein kann), sehen wir keine Spur; und wenn Fichte (26) von einem freien Bewusstsein der Eigenheit, des auch ausser Gott sein Könnens redet und daher so limitirt: sofern er Geist ist und als Geist mit uns ins Verhältniss tritt, — denn der allgemeinen Macht Gottes, der Naturnothwendigkeit nicht entfliehen zu können, habe Jeder das tiefste Bewusstsein —; so fällt ja nach dem Früheren eben die Eigenheit mit der blindwirkenden Natur, d. h. doch wohl mit der Naturnothwendigkeit, also mit der Macht Gottes zusammen, und auch der Geist kann seine Selbständigkeit nur vermittelst dieser Natur haben; er hat sie also nicht, und eine Nachweisung davon, dass er sie als Geist hat, suchen wir vergebens; sodann muss sogleich die Zweideutigkeit auffallen, in welcher hier von Gott, und doch wieder nur von Gottes Geist geredet wird. Gesetzt, es wäre auch der Zusammenhang davon nachgewiesen, dass die göttlichen Kräfte als blindwirkend in verschlossener Eigenheit einander gegenüber treten, so wäre ja die verschlossene Eigenheit nur da anzutreffen, wo die Natur blindwirkend, bewusstlos ist, nicht aber im Gebiete des endlichen Geistes, so dass von Selbstentscheidung gegenüber von Gott auch darum keine Rede sein kann; doch ist auch jener Zusammenhang eine Fiction. — Jedes Geschöpf existirt, wird gesagt, und bestimmt sich faktisch (!) nur aus sich selbst und als ein blos Eigenes, weil blind für seinen (es tragenden) innern Zusammenhang mit allem Uebrigen; was heisst diess anders, als: faktisch steht es im innern Zusammenhang mit allem Uebrigen, nur nicht für sich, als bewusstlos; es ist daher gar nicht für sich, behauptet sich nicht in seiner Eigenheit, sondern steht in Wahrheit als bewusstloses im durchgängigen Zusammenhang mit allem Andern; wie kann also bewusstloses Sein und Wirken identisch sein mit der sich behauptenden Selbständigkeit und Eigenheit? —

Also eine Selbständigkeit des Geschaffenen gegenüber von Gott haben wir bei Fichte nicht; wir haben daher auch keine

Transscendenz Gottes in Beziehung auf dasselbe; Gott hat ja in der Schöpfung sich selbst getheilt. Fichte bleibt sich jedoch in der Bestimmnng der Transscendenz Gottes nicht gleich. Der Schöpfungsakt, sagt er, beruhe auf einer Sonderung des in Gott Vereinigten, der in Gott ewig verbundenen Hälften. Damit ist offenbar eine andere Transscendenz Gottes ausgesagt, als die des Geistes Gottes gegen die Natur; Gott soll die absolnte Einheit von Geist und Natur bleiben in der Sonderung beider, welche also nothwendig das differente Verhältniss des menschlichen Geistes zur Natur ist. Aber weder ist gezeigt, dass diese Einheit als solche bleibt, indem sie sich sondert, noch kann diess gezeigt werden; denn ist Gott Einheit von Geist und Natur, so muss sie sich auflösen, weil Geist und Natur different sind (nur die reine Einheit kann als solche bleiben, indem die Differenz von Natnr nnd Geist gesetzt wird), und gesetzt, es wäre diess nachgewiesen, so müsste der mit der Sonderung entstehende endliche Geist, das Bewusstsein, im Verhältniss zu seiner Natur betrachtet werden, wir wären also auf dem idealen, nicht aber anf dem realen Standpunkte, wir hätten keinenfalls den Begriff der realen Natur, welcher sich selbst zum menschlichen Geiste (»als ihrem Zwecke«) entwickelt, sondern nur die Entwicklung des Bewnsstseins. —

Da nnn aber Fichte einmal von einer Selbsttheilung Gottes redet, so werden wir die letztere Auffassungsweise, ungeachtet sie durch seine eigenen Worte deutlich genug gefordert ist, liegen lassen, und eine Entwicklung Gottes durch Selbsttheilung zur Einheit annehmen müssen. Diese aber ist eine Entwicklung des göttlichen Bewusstseins, nicht eine Entwicklung der Natur und der Welt als unselbständig gegen Gott. Beides aber wird von Fichte confundirt. Sofern die Entwicklung eine Entwicklung der Natur ist, über welcher der Geist Gottes als vollendet stehen soll, erhebt sich aus derselben der endliche Geist, und dieser soll dann zur Einheit mit dem göttlichen Geiste zurückgehen. Aber dieselbe Entwicklung ist in der That nur eine Entwicklung des göttlichen Geistes, der sich theilend wieder zur Einheit mit sich zurückkehrt, nnd es ist klar, dass wir hier nur den göttlichen Geist haben, nicht aber einen end-

lichen, menschlichen. In letzterer Beziehung müsste Fichte (woraus man erkennen mag, wie wenig er über den Pantheismus hinaus ist) sagen, — »im Abschluss der Schöpfung vollende sich Gott auch innerhalb des Schöpfungsprocesses, wie er in ihm an sich selbst seit Ewigkeit vollendet ist«; die Vermischung beider Standpunkte erkennen wir dagegen darin, wenn er von einer Hervorbildung des Geistes, des Geistes über der Natur, wie aus seinem selbständigen Grund (der eigenen, noch bewusstlosen Individualität) zur frei bewussten Persönlichkeit spricht; denn die Hervorbildung des Geistes über der Natur ist doch nichts anderes als die Selbsttheilung Gottes in Geist und Natur, womit wir eben den Process des göttlichen (in Wahrheit: menschlichen) Bewusstseins haben; dagegen die Hervorbildung des Geistes aus seinem selbständigen Grund enthält offenbar den andern Standpunkt; auf eine so unmittelbare Weise stellt Fichte Widersprechendes zusammen. Diese frei bewusste Persönlichkeit nun, die so entstehen soll, ist der endliche Geist. Dieser — das Ebenbild Gottes — soll selbst zum absoluten Geiste erhoben werden, womit auch umgekehrt der absolute Geist in die Gestalt des endlichen Bewusstseins eintritt; der Gott-Mensch, als dieser Eine, wie Gott auch nur der Eine Geist ist, und allein im Geiste die absolute Einheit seiner Unendlichkeit besitzt, ist erst der Abschluss der Schöpfung. — Indem wir hiebei den Begriff der Erhebung des endlichen Geistes zum absoluten fixiren wollen, setzt uns sogleich der unbestimmte Fichte'sche Begriff von Gott in Verlegenheit; Gott ist Geist, der in sich vollendet steht über der Natur, die er von sich ausgeschieden hat, und Gott ist Einheit, Geist und Natur. Wie ist jene Erhebung beim ersten Begriffe zu denken, und wie beim zweiten? Gesetzt, dass die Natur wirklich von Gott, dem ganzen Gott, ausgeschieden, unabhängig von ihm wäre, so dass sich aus ihr der menschliche Geist als selbständig gegen Gott entwickeln könnte, so könnte hier allerdings von einer Erhebung des endlichen Geistes zu Gott geredet werden; aber dann wäre Gott der reine naturlose Geist (gegen welchen Begriff Fichte immer mit aller Macht protestirt), und wenn die Erhebung zu ihm nicht

eine blosse Vorstellung, sondern ein Begriff sein sollte, müsste gezeigt werden, wie der endliche Geist als Einheit von Geist und Natur sich in Gott, dem reinen Geiste, weiss, wozu gründliche Spekulation gehört, es müsste gezeigt werden, wie das menschliche Bewusstsein diess ist, sich in Gott zu wissen. — Dagegen ist Gott Einheit von Geist und Natur, und theilt sich so in der Schöpfung, um seine Einheit wieder vermittelt herzustellen, so ist diese vermittelte Einheit der Mensch = Gott, und so kann natürlich von einer Erhebung des Menschen zu Gott keine Rede sein. Der ganze Fichte'sche Standpunkt ist aber einer Spekulation entgegengesetzt, welche es darauf absieht, das Verhältniss des Geistes zu Gott zu begreifen; und auch da, wo Fichte auf den subjektiven Standpunkt übertritt, haben wir deutlich gesehen, dass er weit entfernt ist, sich jene eigentliche Aufgabe der neueren spekulativen Philosophie auch nur bestimmt vorgestellt zu haben. Wir haben daher allen Grund, zu zweifeln, ob das von Fichte hier Aufgestellte »die ersten, von fernher vorbezeichnenden metaphysischen Principien einer Christologie« enthalte; und sind im Gegentheil überzeugt, dass auf seinem Standpunkte eine Christologie und damit die Erkenntniss des Wesens des Christenthums unmöglich ist. Hätte Fichte wirklich die Principien einer Christologie, er hätte früher schon über den Begriff des Logos und des Sohnes Gottes etwas Zutreffenderes zu sagen gehabt.

Ich erlaube mir nun noch zum Schlusse einige Bemerkungen über den Begriff des persönlichen Gottes überhaupt. — Ich habe schon einmal darauf hingewiesen, dass in dem von Kant aufgestellten moralischen Beweis der Begriff Gottes vom Begriffe des Geistes aus bestimmt, dass also nach diesem Beweise Gott wesentlich als für den Geist als solchen, als freien seiend gefasst wurde. Der Wille, der als freie, als sittliche Causalität seine Uebereinstimmung mit der Naturcausalität (die Glückseligkeit) fordert, fordert eben darin, dass Gott sei, d. h. offenbar der Sache nach, Gott ist für ihn als freien, der sich in Einheit mit der Natur, der Nothwendigkeit weiss, Gott ist für ihn als Geist. Denselben Begriff (wobei wir von den Differenzen absehen können, vgl. System der Willensbestimmung,

S. 137—141) stellte Fichte auf. Diesem Begriffe gegenüber drang die damalige Theologie auf das »objektive Dasein Gottes.« Der Gott, welcher für den Geist als solchen ist, in welchem der Geist sein Wesen, die Freiheit als Einheit ihrer selbst und der Nothwendigkeit hatte, war für sie eine blosse Idee. »Die Theologie (Neuestes theologische Journal 1799. 2.) bedarf mehr als einer blossen Idee Gottes, sie bedarf der Gewissheit von dem wirklichen Dasein Gottes, als Objekts. Hier ist kein anderer Weg zum Vortheil der Theologie übrig, als die theoretische Vernunft, die bisher durch die Erhebung der praktischen Vernunft zu sehr herabgewürdigt worden war, wieder in ihre alten Rechte einzusetzen. Soll die Theologie bestehen, so muss der strenge Kantianismus — der im Grunde Idealismus ist — als unverträglich mit derselben aufgegeben werden, und ein neues eklektisches System muss an dessen Stelle treten, in welchem von selbst aus der theoretischen Vernunft die Nothwendigkeit des Glaubens an Gott, als Objekts, hervorgeht.« D. h. statt dass Gott gefasst wird als für den Geist seiend, statt dass vom Begriffe des Geistes aus der Begriff Gottes gebildet wird, muss die Idee der Einheit des Gegebenen, welche der theoretischen Vernunft zukommt und welche blos subjektiv ist, wieder hypostasirt, und so ein objektiv daseiender Gott gewonnen werden; und dieser objektiv Daseiende war denn im Sinne dieses Theologen im Gegensatz gegen Fichte der persönliche Gott. — Ganz in demselben offenbar reaktionären Verhältniss steht Fichte d. j. zu der Hegel'schen Philosophie. Diese hält an dem Satze fest: Gott ist Geist für den Geist, während für Fichte Gott ebenso, wie für jene, hypostasirte Welteinheit ist. Aber wenn jene Theologen glauben konnten, auf diese Weise die Theologie gegen die Philosophie zu retten, einen persönlichen Gott aufzustellen gegenüber der moralischen Weltordnung, so hat sich jetzt das Verhältniss geradezu umgekehrt. Die Fichte'sche Durcharbeitung dieses objektiven Standpunkts hat gezeigt, dass derselbe nur zum Begriff Gottes als Substanz führt; es hat sich gezeigt, dass auf diese Weise das, was man Persönlichkeit Gottes nennt, nicht gewonnen wird. Das, was man Persönlichkeit Gottes nennt, ist vielmehr seinem wesent-

lichen Gehalte nach in dem Satze enthalten, dass Gott Geist ist für den Geist. — Steht der Mensch als Geist, als freies, persönliches Wesen, als ein Wesen, das seine Natur als seine That hat, im Verhältniss zu Gott, so ist dieser selbst Geist; der Mensch weiss sich als Geist in Gott, als Geist. Das ist offenbar der Gehalt, das Wesen in der Lehre vom persönlichen Gott. Und es muss wohl Sache der Wissenschaft sein, jenes Verhältniss in exacten Begriffen zu bestimmen, welche das Wesen desselben in seiner reinen Wahrheit ausdrücken; und von der Wissenschaft die Anerkennnng des persönlichen Gottes fordern, heisst von ihr fordern, das Verhältniss Gottes als Geistes zum Menschen als Geiste — dieses Fundament der christlichen Religion — zu begreifen. Dieses Begreifen streift aber auch das Vorstellen mit seinen Zuthaten vom Begriffe Gottes ab; das Vorstellen denkt Gott nicht in seinem reinen Wesen, wie er an sich ist, sondern trägt die Form des menschlichen Selbstbewusstseins, das sich dazu erhoben hat, in Gott sich als Geist zu wissen, in mannigfacher Weise auf Gott selbst über, ohne die scharfe kritische Scheidung des Begriffs Gottes und des menschlichen Selbstbewusstseins; die Wissenschaft dagegen, welche dieses Verhältniss denkt, ganz in derselben Form des Selbstbewusstseins im Verhältniss zu Gott stehend, wie die Vorstellung, zeigt, wie das menschliche Selbstbewusstsein sich als solches, als menschliches, in Gott, als Gott hat, womit sie nur scharf sondert, was in der Vorstellung mehr in einander fliesst.

Die Theologie täuschte sich also sehr, wenn sie glaubte, gegen den spekulativen Begriff, dass Gott Geist ist für den Geist, seine Objektivität, und damit seine Persönlichkeit geltend machen zu müssen; das Bewusstsein dieser Täuschung und damit die Einsicht in den eigentlichen Ort für die Entstehung des Begriffs Gottes als Geistes dringt sich von selbst auf, wenn sich gezeigt hat, dass jener objektive Standpunkt zum Spinozismus zurückführt. Ohne diess, wie konnte die Theologie, d. h. die wissenschaftliche Darstellung der Religion, glauben, durch jenen objektiven Standpunkt sich selbst zu retten? Ist doch in der Religion Gott wesentlich für das Subjekt, den

menschlichen Geist als solchen, und besteht doch die christliche Religion gerade darin, dass dieser Begriff der Religion in ihr zur adäquaten Existenz kommt; als Wissenschaft der christlichen Religion kann sie sich nicht mit dem sogenannten objektiven Dasein Gottes begnügen, sondern hat zu zeigen, wie Gott für den Geist (dessen eigenem Wesen nach) ist. Es ist das Verdienst der neueren Philosophie, der Theologie diesen ihr eigenthümlichen Inhalt wieder zum Bewusstsein gebracht zu haben. Die neuere Philosophie ist ihrem innersten Charakter nach christlich; die Reaction gegen sie, als welche wir durchaus die Fichte'sche Lehre auffassen müssen, ist nur eine Opposition gegen einen Standpunkt, auf welchem das Verständniss des Christenthums allein möglich ist.

Es gehört noch zur Vollständigkeit dieser kritischen Abhandlung, dass ich die Hegel'sche Fassung des Verhältnisses des Geistes zu Gott in wenigen Worten einer Beurtheilung unterwerfe.

Hegel redet zwar auch von einer subjektiven Erhebung des Menschen zu Gott, ist jedoch der Ansicht, dass, wenn bei derselben stehen geblieben werde, Gott damit eben nur für das Bewusstsein sei und nur im Wissen subjektive Existenz habe. Er soll aber an sich sein. Dieses Ansichsein Gottes sucht er nun darin festzuhalten, dass er lehrt, Gott bestimme sich als ansichseiend selbst dazu, für das Bewusstsein, für den menschlichen Geist zu sein, und in diesem sich zu wissen; er ist daher an sich diess, sich zu wissen, er ist an sich Geist, aber er ist zugleich nur Geist, indem er für den menschlichen Geist ist, weiss sich nur, indem er sich in diesem weiss. Da auf dem Standpunkt der Religion Gott wesentlich für das Bewusstsein ist, so sieht Hegel ein, dass, so wie dieser Satz unmittelbar auftritt, Gott nur für's Bewusstsein sei, nur solche subjektive Existenz habe, und sucht diess nun mit dem Ansichsein Gottes, das er als solches festhält, zu vereinigen; daher seine Lehre vom Verhältniss Gottes zum Menschen; er hat damit die eigentliche Schwierigkeit im Begriffe der Religion entdeckt; der Begriff der Religion ist nur dann vollkommen gerechtfertigt, wann nachgewiesen ist, wie Gott als schlechthin

ansichseiend für das menschliche Bewusstsein ist. — Es ist jedoch leicht zu sehen, dass die Vereinigung dieser entgegengesetzten Begriffe Hegel'n nicht gelungen ist, sondern nur der Widerspruch desselben ist von ihm dargelegt worden. Ist Gott in seinem Ansichsein diess, sich zu wissen, und ist dieses Sichwissen Gottes wesentlich als Sichwissen des Menschen in Gott, so ist damit einerseits der selbständige Begriff des Menschen aufgehoben, er fällt ganz mit dem Begriffe Gottes zusammen (sofern Gott in seinem Ansichsein sich weiss), und wir haben nur den Begriff Gottes, andererseits sofern das Bewusstsein als das menschliche festgehalten wird, wird derselbe Begriff zum Begriff des Menschen, und wir haben nur diesen. Dort also geht es verloren, dass Gott für den Menschen ist, weil in der That nur der Begriff Gottes vorhanden, der Begriff des Menschen in ihm absorbirt ist; hier haben wir keinen Gott mehr, der für den Menschen ist. Allein das erste Moment, worin wir nur Gott haben, ohne Beziehung auf den Menschen, drückt in der That auch nur sein reines Ansichsein aus, denn er steht darin ohne Relation auf's Bewusstsein; das zweite Moment drückt daher ebenso nur diess aus, dass Gott nur für den Menschen, d. h. dass er nicht ist, sondern nur das Bewusstsein des Menschen vorhanden ist. Es sind also jene entgegengesetzten Begriffe, dass Gott schlechthin an sich, und dass er für das menschliche Bewusstsein ist, nicht vereinigt. Sie sind nicht vereinigt, weil Hegel überhaupt das Absolute als Ansichsein, als Substanz voraussetzt, worin sein objektiver Standpunkt besteht, und irgendwie dasselbe sich zum Subjekt, zum Bewusstsein bestimmen lässt. Die Hegel'sche Phänomenologie scheint zwar eine Entwicklung des Bewusstseins zu sein, ist aber vielmehr eine Entwicklung des Gegenständlichen zum Bewusstsein, so dass jenes als ansichseiend vorausgesetzt wird. Diese Form der Entwicklung, von dem Schein, Entwicklung des Bewusstseins zu sein, befreit, tritt als solche in der Logik heraus. Das blos vorausgesetzte Ansich ist aber sogleich nur für das Bewusstsein. Wir müssen den Begriff desselben begründen, das kann allein vom Bewusstsein aus geschehen; denn würden wir vom Gegenständlichen aus-

gehen, so wäre dasselbe an sich und als solches unmittelbar vorausgesetzt. Wir müssen daher das Bewusstsein als einen in sich vollständigen Begriff betrachten, die Entwicklung dieses seines Begriffs in einer besondern Wissenschaft — dem System der Willensbestimmungen — bis auf den Punkt verfolgen, in welchem dasselbe in dem ihm schlechthin vorausgesetzten als solchem, das rein an sich ist, dessen Begriff hiemit begründet wird, sich selbst erfasst, sich selbst weiss. Damit verschwindet die Hegel'sche Lehre, dass Gott sich im Menschen weiss, worin eben ihr Fehler liegt, und wir können nur sagen, der Mensch weiss sich in Gott, der als schlechthin ansichseiend das menschliche Bewusstsein nicht zu seiner Existenz bedarf. — Dass die Hegel'sche Philosophie das Ansich nur voraussetzt, damit setzt sie eben dasjenige voraus, dessen Beweis die erste Aufgabe aller Philosophie ist. Wir müssen vom idealen Process des Bewusstseins aus zum Ansich, zum schlechthin Realen und damit zum realen Process zu kommen suchen, und wir haben ihn, indem wir zeigen, wie das Bewusstsein sich in Gott, dem schlechthin Realen erfasst, denn so ist das Bewusstsein seinem ganzen Begriffe nach die Totalität des Realen (s. Dissertat.); dort haben wir den wahren subjektiven Anfang der Philosophie, hier den wahren objektiven. Von dieser Nothwendigkeit der Begründung des realen Standpunkts aber hatte die Hegel'sche Philosophie keine Ahnung; die Phänomenologie, weil sie in der That nicht Entwicklung des Bewusstseins, sondern des Gegenständlichen zum Bewusstsein ist, setzt ihn voraus; sie aber sollte den wissenschaftlichen Standpunkt oder, wie man neuerdings sich ausdrückt, den objektiven Anfang der Philosophie begründen, woraus man sieht, wie wenig man einen richtigen Begriff von einer solchen Begründung hat; und doch handelt es sich um die erste Aufgabe aller Philosophie. Es hilft aber nichts, den Standpunkt des Realen dadurch begründen zu wollen, dass man die Hegel'sche Logik in eine subjektive umsetzt, welche nur die Formen des Wirklichen gebe, nicht dieses selbst; denn wie kann ich in einer Wissenschaft, von welcher aus ich erst zum Realen an sich kommen will, von subjektiven Formen des Realen reden? Um sie als

Formen des Realen bestimmen zu können, muss ich den Begriff des Realen schon haben. Jene subjektiven Formen können also, strenggenommen, nur die rein idealen Bestimmungen des Bewusstseins sein.

Ich habe in dieser ganzen Abhandlung an dem Begriffe festgehalten, dass Gott wesentlich Geist sei für den Geist; es war nöthig, diesen Begriff der neueren Philosophie der Fichte'schen Metaphysik gegenüberzustellen. Es giebt aber in der That eine Wissenschaft, in welcher der Begriff Gottes nicht bestimmt wird als Princip des Bewusstseins, sondern als Princip des Seienden, welches nicht Ich, nicht Bewusstsein ist; und diess ist die Metaphysik. Könnte ich meine Metaphysik, wie sie jetzt ausgearbeitet vor mir liegt, hier voraussetzen, so liessen sich im Zusammenhang mit dem Bisherigen noch weitere fruchtbringende Betrachtungen anknüpfen. Ich kann jedoch nur so viel bemerken. Fichte scheint mir im Allgemeinen den richtigen Begriff der Metaphysik gewonnen zu haben, sofern er in derselben den Begriff Gottes durch den Begriff des Seienden, des Realen zu bestimmen sucht. Aber da wir ihm haben vorwerfen müssen, dass sein Gott nichts anders sei, als die subjektive Zusammenfassung des Gegebenen im Bewusstsein, so müssen wir auch sagen, Fichte habe eben damit die Aufgabe der Metaphysik verfehlt, welche das Seiende als solches ohne alle Relation zum Bewusstsein, und Gott als Princip desselben betrachtet. Man sieht, dass dieser metaphysische Standpunkt dem religiösen geradezu entgegengesetzt ist. Man sieht aber auch, welchen grossen Gewinn diese Reinheit des metaphysischen Standpunkts bringen muss. Weiss ich z. B., dass der Begriff des Raums, der unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen nur in einem bestimmten Begriffe Gottes als Princips desselben zu denken ist, dann habe ich der Religion gegenüber eine von ihr gänzlich unabhängige Quelle des Begriffs Gottes, welchen sie mir nicht verbieten kann, weil sie mir nicht verbieten kann, den Begriff des Raums zu denken. Und diess, dass ich so den Begriff Gottes, des absoluten Seins (der reinen Einheit), als Princips des Seienden, der unendlichen Reihe desselben im Raum, im Verhältniss von Ursache und

Wirkung u. s. f. bestimme, ist der wahre Gehalt der alten metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes. Wie der metaphysische Standpunkt mit dem religiösen vereinigt werden könne, auch diese Frage muss sich in einem Systeme beantworten lassen, welches das Ansichsein Gottes da in seiner ganzen Strenge festzuhalten weiss, wo Gott als für's Bewusstsein seiend betrachtet wird; und umgekehrt wird ein System, welches Gott als Princip des Seienden als solchen, des Wirklichen, wie es an sich ist, ohne alle Relation zum Bewusstsein zu betrachten weiss, das Ansichsein Gottes auch da festhalten können, wo derselbe, wie in der Religion, als für den Geist seiend genommen wird.

2.

Ueber die neuesten Bearbeitungen des Buches Ijob.

Von

Dr. H. v. Ewald.

Neulich las ich — wo? weiss ich nicht mehr, ist auch sehr gleichgültig — ein neuester Schriftsteller über das Buch Ijob, Dr. Stickel in Jena, habe auf's neue die Abkunft aller Theile dieses Buches von demselben Dichter behauptet, insbesondere die sogenannte Echtheit der Reden Elihu's so vertheidigt, dass das Für und Wider nun wieder in ein erträgliches Gleichgewicht gekommen sei.

Hierüber ward ich, es wäre umsonst diess zu verhehlen, nicht wenig erstaunt. Zwar nicht jenes namenlosen Recensenten wegen, welcher sich die Wissenschaft wie einen Tummelplatz von Wortmachern vorstellen muss, wo jeder der zuletzt und mit einer Art Mundfertigkeit spricht den Beifall der von solchen Künsten entzückten Zuhörer davon trägt; als blüheten noch jetzt mitten unter uns jene griechischen Sophisten, welche sich rühmten jede Sache ohne Unterschied vertheidigen und jedem Für ein blendendes Wider entgegenstellen zu können und deren Fertigkeit allerdings gross war aber nur im Verwirren

47 *

und Verderben. Mögen die deutschen und nichtdeutschen Schreiber welche die Masse unserer Zeitungen und Zeitschriften anfüllen, jene Sophisten sich zu Mnstern nehmen; mögen sie dabei noch viel behutsamer und ungefährlicher für ihre eigene Haut das alte Spiel wiederholen, nicht wie jene im Volke und Mann gegen Mann auftretend, sondern hinter dem geduldigen Papiere und ihrer eigenen Namenlosigkeit sich bergend: diess war mir keine neue Erscheinung, worüber ich noch hätte so sehr erstaunen können. Aber wie ein neuester deutscher Schriftsteller über das B. Ijob und dazu ein solcher welcher den Irrthum nicht blos weil er nun einmal Jahrhunderte lang gegolten hat zu vertheidigen entschlossen sein will, trotz der ausführlichen und höchst klaren Nachweisungen über dieses Buches Sinn und Kunst welche vor einigen Jahren veröffentlicht wurden, dennoch sobald wieder ganz andere Ansichten als Ergebnisse seiner Bemühungen deutschen Lesern vorlegen könne, diess musste wohl nicht blos meine Neugier spannen, sondern mir auch eine innere Verpflichtung auflegen von so merkwürdigen Vorgängen eine Kenntniss zu nehmen.

Das Buch Ijob gehört zu jenen unverwüstlichen Erzeugnissen des Alterthums welche, Jahrtausende lang vernachlässigt und kaum oberflächlich angesehen sobald sie einmal wieder näher untersucht und richtiger erkannt zu werden anfangen, dann nicht sorgfältig genug nach allen Seiten hin betrachtet werden können, und je mehr sie so betrachtet werden desto herrlicher in ihrer unübertrefflichen Schönheit und Wahrheit aus dem Staube der Zeiten wieder hervortauchen und desto sicherer uns zur unerschöpflichen Lehre und Mahnung dienen. Man hat in unsern Zeiten ein Stück von Aeschylos und Sophokles zehn- bis hundertmal zu untersuchen für nützlich gehalten und ist dessen noch nicht satt; man schreibt schon über ein Stück von Goethe viele starke Bücher: aber hier ist in Kunst wohl ebenso viel, in Religion mehr als Aeschylos und Sophokles und unendlich mehr als Goethe's Faust dieses bei allen einzelnen Schönheiten im Grossen völlig misslungene Nachbild des biblischen Gedichtes.

Durch die öffentliche Bemühung welche ich im J. 1836

diesem Buche widmete, ist bei weitem noch nicht alles vollendet was zur gänzlichen Erhellung jeder uns dunkeln Seite desselben wünschenswerth bleibt. Insbesondere kann manches einzelne Wort noch lange die Untersuchung recht nützlich beschäftigen: jeder hier etwas näher tretende Freund der Wissenschaft wird bald die eigenthümlichen Schwierigkeiten gewahr, welche wie bei vielen Stellen des A. B. so vorzüglich im B. Ijob vorliegen; und wohl kann man sagen die Entzifferung unbekannter Schriftarten sei oft ebenso leicht als die mancher Worte oder Verse im B. Ijob: ein Ausspruch der freilich mehr oder weniger von allen Büchern A. Bs gilt. In dieser Hinsicht bietet sich hier noch ein weites Feld für künftige verdienstliche und ehrenwerthe Bemühungen dar: und jeder Gelehrter welcher auch nur ein einzelnes und kleines Stück des grossen Ganzen von seinem Staube reinigt und in unverkennbarer Wahrheit wieder leuchten lässt, kann des Dankes gewiss sein.

Aber bei aller dieser Gewissheit die ich kaum stark genug aussprechen zu können glaube, wusste ich auch damals und weiss ich noch jetzt, was eigentlich durch jene Arbeit gewonnen sei und welche ihrer Ergebnisse sich wohl für immer als bleibendes Gut behaupten werden. Durch eine schärfere Durchdringung des Buches zeigten sich die echten und nothwendigen Glieder des schönen Gedichtes, sowie der in ihnen sich stufenweise von unten bis oben klar darlegende Gedanke in seiner ganzen Grösse und einzigen Wahrheit; und dabei kamen so wichtige Ergebnisse zu Tage, wie z. B. dass das Buch unstreitig die Unsterblichkeit des Geistes lehre. Aber wie so die echten Glieder des ursprünglichen Ganzen in ihrem nothwendigen Zusammenhange sich unter einander selbst tragend klar hervortraten und vieles woran seit vierzig bis fünfzig Jahren der böse Zahn des unklaren Zweifels genagt hatte vor diesem völlig gesichert wurde: so fielen zwei Stücke welche in dem jetzigen Buche stehen wie ein paar unechte Zweige von dem Baume, dessen altem Stamme sie blos äusserlich eingeimpft waren, dessen edle Gestalt aber und freien Wuchs sie so verdeckten, dass er selbst dadurch litt und Niemand seine wahre Schönheit bemerkte. So war bei diesem Buche im Kleinen bewährt was

im Grossen durch so viele andere Bücher des A. B. sich beweist: Bücher welche, wie sich diess bei dem B. Ijob sicher nachweisen lässt, vielfach gelesen und bewundert, daher auch leicht viel verändert wurden ehe sie in den Kanon kamen, verlieren allerdings vor dem prüfenden Auge der tiefer eindringenden Wissenschaft wieder vieles von der äussern Gestalt, welche sich ihnen in den Jahrhunderten vor Entstehnng des Kanons angebildet hatte, treten aber dafür desto deutlicher und sicherer in ihrer Urgestalt hervor die nichtnur ansich genügt, sondern die unendlich schöner ist als alle die spätern Veränderungen die sie erlitten; nnd wenn die gewissenhafte der Sache genügende Untersuchung manches auf den ersten Blick zu zerstören scheint (aber sie hebt nnr auf was die Zeit hinzusetzte und veränderte und was sich so nie für immer in der Scheingestalt behaupten kann), so baut sie vielmehr alles desto herrlicher in seinen ursprünglichen Verhältnissen wieder auf und schafft Wahrheiten die jedem Zweifel enthoben sind und die jeder Zukunft trotzen können.

Möge es mir hier erlaubt sein einige Worte über meine Bearbeitungen biblischer Bücher seit 1835 einzuschalten, da ich merke dass ihre obwohl doch so einfache Art und Weise zu vielen Missverständnissen hat dienen müssen. Wenn ich mich in ihnen auf die Auseinandersetzung des mir das wichtigste und nothwendigste scheinenden beschränkte und von neuern Auslegern wenig oder garnicht redete: so lag darin nichts weniger als eine Geringschätzung wahrhaft verdienter Vorgänger, da wohl niemand fremde Verdienste aufrichtiger achten kann als wer es mit der Wissenschaft ehrlich meint und darum ihre unendliche Aufgabe sowie ihre bisherigen Schicksale an sich selbst lebendig erfahren hat. Ich habe in früher Jugend volle Selbständigkeit erstrebt, aber damals auch mit der weitesten geschichtlichen Kenntnissnahme begonnen, wie ich glaube dass die Jugend immer damit anfangen sollte; jedermann kann aus den Schriften jenes Zeitraumes sehen wie sehr ich auch das Fremde beachtete nnd wie wenig ich ausser dem geschichtlichen Zusammenhange der Forschungen bleiben wollte. Später, als ich völliger mancher Sachen Herr geworden war und

klarer merkte was für die Gegenwart das nothwendigste und unentbehrlichste sei, entwarf ich fast von allen neuern Büchern zurückgezogen jene Arbeiten, welche so kurz und deutlich als möglich zeigen sollten was eigentlich die alttestamentlichen Bücher im Grossen und Ganzen seien, was ihr echter Inhalt und ihre wahre Bedeutung sowie ihre Entstehung und Gestalt; denn Fragen darüber waren zwar seit langer Zeit in den Commentarien und in den sog. Einleitungsschriften in Menge aufgeworfen, allein in jenen war vor dem oft selbst wenig genau verstandenen Einzelnen das Allgemeine vergessen, in diesen sollte zwar diess Allgemeine recht eigentlich erklärt werden, aber es wurde wegen Unkenntniss des Einzelnen meist höchst oberflächlich erkannt und beurtheilt; beide Arten von Schriften zur Erklärung des A. B., Commentarien und Einleitungsschriften, genügten ihrem eigenen Zwecke nicht und kaum war zu sagen welche von beiden weiter davon entfernt waren, obgleich einige wenige Commentarien bereits eine bessere Bahn einzuschlagen angefangen hatten. Indem ich das Gute was in beiderlei Arten von Schriften sein sollte, in einer neuen Weise verschmolzen, so einleuchtend und bündig als möglich geben und durch erschöpfende Auffassung eine Menge von Hauptfragen entscheiden und quälenden Zweifeln ein Ende machen wollte: musste ich alles nach seinen letzten Gründen so untersuchen als wäre vor mir noch nichts fest gewesen (und eine solche Arbeit sollte doch ein wahrer Gelehrter nirgends scheuen), und gab das so erkannte wenn so kurz als möglich dochauch so vollständig und deutlich als es die Sache erforderte, das Alterthum selbst reden lassend und vor seiner Wahrheit mich zurückziehend um sie unserer Zeit desto reiner und voller vorzuführen. Hier ist es nun wohl gekommen, dass ich in dem was ich mühsam selbst gesucht und wiederholt als das allein richtige gefunden hatte, andern Erklärern begegnete die in der grossen Zahl von Exegeten aller Jahrhunderte früher einmal bereits ähnliches gefunden hatten, auch solchen die ich damals garnicht kannte und deren richtige Einsichten durch bleibende oder später auf's neue herrschend werdende Irrthümer wieder

sogut als ganz verdrängt und vergessen waren [1]): aber ich konnte desshalb meine eigene grössere Mühe nicht bereuen, da wohl nichts sosehr für die Richtigkeit einer Ansicht spricht, als wenn zwei ganz unabhängige Forscher ohne von einander zu wissen auf dasselbe Ergebniss kommen, und da es einen grossen Unterschied macht ob man nachdem man sich durch eigene erschöpfende Auffassung in den Mittelort der Sachen versetzt hat, dann an mehr oder weniger Enden und Spitzen mit Vorgängern zusammentreffe, oder ob man garnicht dahin komme den Mittelort der Sachen mit eigenen Augen zu finden und vondaaus alles klar zu übersehen. Wie thöricht ist doch das gewöhnliche Treiben der Exegeten und Theologen, nach diesem oder jenem Erklärer zu fragen statt die grossen Sachen der Bibel selbst näher zu betrachten oder wenn sie von einem aufrichtigen und tiefer erschöpfenden Manne einmal wieder näher vorgeführt werden, dann nicht die Augen davor zu verschliessen und in den frühern Vorurtheilen hartnäckig zu verharren! So ist es mir lieb wenn ich in recht vielen Stellen mit den bessern der frühern Erklärern bewusst oder unbewusst zusammengetroffen bin: denn der Himmel weiss wie wenig ich hier etwas blos aus meinem Gutdünken entspringendes und der bleibenden Wahrheit der Sachen nicht entsprechendes geben

1) Diess ist besonders bei dem Herborner Exegeten des 17ten Jahrh. Joh. Piscator der Fall, einem Manne dessen Gedächtniss es vollkommen verdiente vor kurzem in Illgen's Zeitschrift für historische Theologie wieder aufgefrischt zu werden. L. Hirzel hat eine Ansicht die ich bei Ijob 20, 2 geäussert, und der gelehrte Hr. Herausgeber dieser Zeitschrift eine neulich von mir aufgestellte Ansicht über Apoc. 12 schon bei diesem jetzt vergessenen Exegeten aufgefunden: ich habe von beiden Fällen nichts gewusst, halte es indessen für ein günstiges Zeichen mit einem solchen Manne unbewusst zusammengetroffen zu sein. Was die Stelle in der Apokalypse betrifft, so hatte ich zuvor Vitringa's starken Commentar eingesehen ob meine Vorgänger schon auf eine ähnliche Ansicht gekommen wären, aber dort nichts der Art gefunden. Schon ein theilweises Zusammentreffen solchen Ursprungs (und mehr als das wird in diesen beiden Fällen nicht statthaben) ist dem erfreulich der die Sachen liebhat.

will. Aber dennoch wird mir niemand abläugnen können, dass durch meine Mühen viele und wichtige Seiten dieses Alterthums in ein neues und wie ich glaube erfreulicheres Licht getreten und manches Herrliche wieder klar geworden ist was Jahrhunderte odergar Jahrtausende lang Unkenntniss und Verwirrung bedeckte; sowie ich hoffe dass durch die vereinten Bemühungen der bessern Gelehrten unserer Zeit im alttestamentlichen Fache ein grosses Licht über dieses gesammte Alterthum aufgehen kann, wovon unsere Vorfahren kaum eine Ahnung hatten und woran sich auch die spätern Geschlechter noch erfreuen und stärken werden. Unter sorgfältigster Durchdringung des Einzelnen die grossen Verhältnisse des Ganzen der Bibel nach ihrer geschichtlichen wie nach ihrer innern Wahrheit sicher auffassen und danach dannauch vieles Einzelne erst völlig erschöpfend verstehen, das ist die gegenwärtige Aufgabe der Wissenschaft des A. Bs; hiezu mögen meine kleinen Schriften einige Beiträge enthalten, wohl kein anderes Buch A. Bs habe ich aber dabei mit solcher Vorliebe und im Grossen durchgängig mit solcher höhern Sicherheit behandelt als das Buch, in dem sich die vollendetste Kunst des A. B. mit den erhabensten Gedanken auf's schönste vereinigt; und schrieb ich über diess B. Ijob in strenger Zurückhaltung von fremden Ansichten, weil ich diese wenn anführen auch hätte beurtheilen dann aber ein dreimahl so starkes Buch hätte schreiben müssen, so konnte ich doch erwarten dass wenigstens meine Nachfolger in der Erklärung des Buches Hauptsachen die ich besprochen gehörig würdigen würden.

Was denkt man sich nun wohl dass meine Empfindung sein musste, als ich durch jene Veranlassung zur Prüfung der neuesten Schriften aufgefordert entdeckte, dass (um von dem Werke des bejahrten Dr. Justi in Marburg hier ganz zu schweigen) die Schriften von Stickel und L. Hirzel, obwohl auf verschiedene Weise (denn die des letztern genügt dem Gegenstande um vieles mehr als die des ersteren, obwohl diese die spätere ist), dennoch darin übereinstimmen dass sie einen grossen Theil der alten Unkritik wieder über diess Buch zurückführen, vieles von dem Herrlichsten was ich aus ihm an's Licht

gefördert hatte wieder in die alte Finsterniss und Verwirrung hinabstürzen, und dagegen was ich hinweggeräumt um seine wahre Gestalt zu zeigen wieder über sein schönes Antlitz werfen wollen? Würde ich, auch nachdem ich mir nun die Mühe genommen diese neuesten Versuche näher zu prüfen, völlig dazu schweigen: so fürchte ich am Ende gar übel verstanden zu werden; und so lange ich lebe hoffe ich nicht durch meine Schuld dazu beizutragen, dass die in unserer Kirche getriebene Exegese der Bibel ungenügender und unsicherer sei als es nöthig ist.

1. Die Hoffnung Ijob's auf Unsterblichkeit.

Eins der wichtigsten und zugleich angenehmsten Ergebnisse meiner Arbeit war die Entdeckung, dass sich in dem Buche Ijob unbestreitbar die Ahnung einer über den Tod des Leibes fortdauernden Kraft und Gleichheit des einzelnen menschlichen Geistes finde, und damit die Wurzel eines Glaubens welcher allein fähig ist den wahrhaft Frommen auch in den heftigsten Kämpfen des Lebens nicht unterliegen zu lassen. Die wissenschaftlich besonnene und ihr eigenes Ziel nicht vergessende Erklärung der Bibel geht nie darauf aus, irgend etwas in einem einzelnen Verse oder Buche zu finden was die voreilige oder grundlose Meinung darin gerne sehen möchte: sie bescheidet und geduldet sich, sie legt nichts in den Sinn der Worte hinein was nach aller nähern Ansicht ihm zuwider ist sollten auch Jahrtausende sich darüber geirrt haben, und sie weiss dass alles richtig erkannt auch schon seine Güte und seine Stellung haben werde, am wenigsten aber die Bibel unserer ihr aufgeworfenen Verzierungen bedürfe oder sie ertrage. Wenn aber eben die gewissenhaftere, die sicherer treffende und tiefer erschöpfende Erklärung ungewöhnlich erhabene Gedanken welche Frühere bereits in dieser oder jener Stelle fanden bestätigen muss, oder wenn sie gar auf's neue wahr und schön gesagtes oder irgend eine grosse Seite des biblischen Alterthumes entdeckt welche bis dahin seit langen Jahren der Rost der Zeit bedeckt hatte: wie angenehm wird ihr ein solcher Fund sein, und wie wird sie eifern ihres Geschäftes dann gerade am sorgfältigsten zu

warten, damit bald soviele Freunde der Bibel als möglich diese Freude mit ihr theilen! Denn wohl nie genug kann man des Schönen und des Erhebenden haben; auch möglichst viele wahre Freunde der biblischen Religion zu gewinnen ist in unsern Zeiten nicht umsonst. Und so ist es denn auch eine der erfreulichsten Folgen besserer Exegese, dass sie vieles des Erhabensten und Unvergänglichsten wieder völlig an's Licht zieht was während der langen Jahrhunderte oberflächlicher Ansicht und kaum nothdürftig hinreichender Kenntniss dieses Alterthums entweder ganz verkannt oder nur sehr unsicher in einem trüben Helldunkel erblickt wurde: diess hat sich in unsern Zeiten bereits wie an vielen andern so besonders an dem leuchtenden Beispiele aus dem B. Ijoh bewährt welches hier weiter zu besprechen ist.

Die Geschichte der Auslegung des Buches Ijob zeigt in Hinsicht der darin enthaltenen Aussprüche über den Zustand des menschlichen Geistes nach dem Tode die seltsamsten Wechsel zwar, aber doch im Grunde nur dieselben welche man bei jedem schwierigern Stücke des A. B. wiederkehren sieht. Dass viele Kirchenväter in der Hauptstelle 19, 25—27 nicht die Unsterblichkeit des Geistes fanden, hat bei weitem nicht die Wichtigkeit welche neuere Gegner der höhern Ansicht von dieser Stelle daran knüpfen: die Kirchenväter und Rabbinen haben gar manches Schöne im A. B. nicht genau genug erkannt was sich unstreitig darin findet, und dagegen eine Menge hoher Gedanken in Stellen gelegt worin sie nicht enthalten sind. Aber schon das éine Wort »ich weiss dass mein Erlöser lebt« klingt doch ansich so hell und vernehmlich, dass seine Wahrheit wohl zu jeder Zeit einige empfängliche Ohren finden musste; und man weiss welcher höhere Glauben sich immer fester an die wenigen goldenen Worte schloss. Wurde nun in der Kirche allmählig die Ansicht herrschend dass damit die Auferstehung des Leibes wie man sie später fasste von Ijob gelehrt sei, so mischte sich da freilich etwas irrthümliches ein, denn die Vorstellung einer solchen Auferstehung wie sie seit dem B. Daniel galt ist nirgends im B. Ijob deutlich ausgesprochen. Allein man verlor das Wahre mit dem Irrigen zugleich, als man seit

Grotius und sodann seit Eichhorn in Deutschland immer allgemeiner [1]) glaubte Ijob rede im ganzen Buche nirgends von Hoffnungen seines Geistes bis über den Tod hinaus; und indem man sehr weise sein wollte und vorsichtig, verscherzte man eine Krone des ganzen Buches und trübte seinen hellesten Glanz. Unstreitig war es kein erhebender Anblick zu sehen wie die deutschen Gelehrten aller Art diesen Verlust einer der denkwürdigsten Stellen des A. B. so leicht ertrugen, und während viele um eine sog. messianische Stelle sich die Hände lahm schrieben alsob der geschichtliche Christus mit dieser oder jener Stelle des A. B. stehe oder falle, niemand sich die Mühe nahm das B. Ijob vollkommen zu verstehen und danach auch die Hauptstelle 19, 25—27 richtig zu würdigen.

Ich selbst aber hatte seitdem ich in Göttingen das Buch Ijob öffentlich erklärte immer sicherer diese Dinge erkannt; und ob ich auch bei der herrschenden Stimmung viel verkannt werden würde, was konnte mich abhalten alles das unvergleichlich Wahre und Schöne so auseinander zusetzen wie ich es in der Stelle fand? Zwar weder den Messias noch die spätere Auferstehung des Fleisches noch alle die in spätern Zeiten oft so schwelgerischen Vorstellungen und verhärteten Hoffnungen über die Zustände nach dem Tode entdeckte ich im B. Ijob: aber den einfachen reinen Glauben an die Gewissheit der Unsterblichkeit des Geistes fand ich in seiner frischesten und gesundesten Regung desto sicherer in Ijobs Reden auf der äussersten Stufe seines menschlichen Kampfes; und ich wies genau und vollständig nach wie die Wahrheit dieser hier ganz schöpferisch hervorspringenden Aussprüche über die Unsterblichkeit des Geistes ebensowohl in den einzelnen Worten nach ihrem echten Sinne als in dem grossen Zusammenhange des ganzen Buches und dem nothwendigen Fortschritte der Entwicklung der Hand-

1) Ich behaupte damit nicht zuviel; sogar der sel. Steudel welcher Vielen als das Muster zäher Rechtgläubigkeit gilt, trägt diese Schuld, nach seinen Vorlesungen über die Theologie A. Ts S. 123. 511: aber freilich erhellt auch aus S. 496—519, dass Steudel überhaupt nicht in der Lage und Fassung war um das B. Ijob verstehen zu können.

lung liege. Ja ich stellte sogar alles dahin gehörige mit besonderer Wärme und in ungewöhnlicher Ausführlichkeit dar, nicht nur weil ich selbst nach eigenster Empfindung an der einzigen Herrlichkeit dieser Aussprüche den lebendigsten Antheil nahm, sondern auch weil diese Stücke zugleich einen der Gipfel des ganzen Gedichtes enthalten und es gar kein genügendes Verständniss des Buches gibt ohne jene richtig gefasst zu haben.

Aber L. Hirzel kehrt 1838 zu der Grotius-Eichhorn'schen Ansicht zurück, und als hätte er meine überall zerstreut vorliegenden wahrlich sehr triftigen Gründe nicht einmal richtig aufzufassen vermocht, meint er sogar ich hätte der Ansicht von den himmlischen Hoffnungen Ijobs keine neue Begründung gegeben; ja er nennt die richtige Ansicht die verwerflichste aller! Und obgleich mittlerweile nun auch mein Freund Umbreit in Heidelberg, die Eichhorn'sche Ansicht der er bisdahin in den zwei Ausgaben seines Commentars über das Buch gefolgt war aufgebend, in einem Aufsatze von 1840 [1]) die Richtigkeit der himmlischen Hoffnungen Ijobs anerkannt hatte, wendet sich dennoch 1842 Dr. Stickel, welcher bereits 1832 in einer besondern Schrift der herrschenden niederen Ansicht sich angeschlossen hatte, mit vollen Segeln der Billigung der rein irdischen Hoffnungen des grössten Dulders vor Christus wieder zu, findet bei L. Hirzel alles vortrefflich und verwendet einen grossen Theil seines Buches auf den Beweis, dass Ijob von der Unsterblichkeit seines Geistes und dem Gerichte nach dem Tode nichts wisse noch ahne.

Ich wünschte, es hätten die zwei jüngsten Erklärer des Buches lieber in allem andern mir entgegengehandelt, als dass sie eine der schönsten und erhabensten Stellen der Bibel und mit ihr ein ganzes Buch A. B.s noch immer so zu verkennen behülflich wären. Weil sie es aber so gewollt haben, so möge man mir verzeihen wenn ich nun etwas näher in ihre Meinungen eingehe und offen zeige was daran sei.

1. Halten wir uns zunächst ganz rein an die drei Verse der Hauptstelle 19, 25—27 und sehen auf die blossen Worte

1) s. Theolog. Studien und Kritiken. 1840, 1.

derselben: so behaupten zwar die Gegner die Worte seien für sie, aber leider ist das nur wahr, wenn man diese selben Worte halb oder ganz todt auffasst, ohne ihnen ihr Recht zu geben und sie unverdunkelt in ihrem ursprünglichen Lichte leuchten zu lassen. Wie oft muss doch der Text es entgelten dass der Herr Ausleger schläft oder wenigstens trübe Augen hat und das volle Licht scheuet! Und soll man so insbesondre mit den biblischen Texten verfahren?

»Aber ich weiss mein Erlöser lebt!« ruft Ijob in feierlichster Stunde aus: wie kann er darauf einen Nachdruck legen, dass sein Erlöser lebe, er also nichtbloss überhaupt einen Erlöser, sondern vielmehr einen lebenden und nicht sterbenden Erlöser habe, ausser wenn er seine menschliche Vergänglichkeit der göttlichen Unsterblichkeit gegenübersetzt und seinem eignen Tode mit der Hoffnung entgegensieht dass doch sein Gott und Erlöser lebe auchwenn er selbst sterbe? Wohl ist diess nur ein kleiner Spruch von vier bis fünf Wörtchen, und mancher mag ihn, nachdem er gäng und gäbe geworden, auch ohne sich etwas dabei zu denken wiederholen: aber wer den Spruch lebendig denkt und redet, der denkt dabei nothwendig an die menschliche Gebrechlichkeit und Sterblichkeit im Gegensatze zu der ewigen Gerechtigkeit und Erlösung Gottes, und bekennt freudig dass obauch sein Sterbliches dahinsinke und seine irdischen Hoffnungen verwelken, doch etwas Unsterbliches dasei welches durch seinen Tod nicht aufhören noch ihm entfremdet werden könne. Nur wer an seinen eignen Tod denkt, kann überhaupt so reden; und nur wer in sich selbst bereits Unsterbliches erfahren und für Wahrheiten gestritten hat für die er auch zu sterben bereit ist, wird mit voller Besonnenheit und mit Frucht so reden. — Aber so gewiss das ist, unsre Erklärer können es nicht verstehen und unbefangen auffassen; das kleine Wörtchen lebt ist ihnen völlig abhanden gekommen, und während der eine ganz davon schweigt, meint der andre es bedeute bloss soviel als »existirt, ist wirklich vorhanden«, wofür er sich auf nichts beruft als auf die Stelle 16, 19, wo doch das Wörtchen sich garnicht findet und wo ein verwandter aber keineswegs derselbe Satz wiederkehrt.

Wo aber bedeutet leben, wenn überhaupt in irgend einer Sprache, im Hebräschen bloss soviel als seyn? wo steht ohne Sinn ein schärferes Wort statt des mattern, ein bestimmteres statt des allgemeinen? Vielmehr ist ja den Hebräern der Begriff des Lebens um so bestimmter und schärfer, je weniger sie den der Unsterblichkeit durch eine solche bestimmtere Umschreibung vermittelst Zusammensetzung zweier Wörter ausdrücken; das Leben hat bei ihnen noch den völligsten und ungeschwächtesten Gegensatz des Todes; und sogewiss als der Baum des Lebens der der Unsterblichkeit ist, ist der Erlöser von dem ein sterblicher Mensch und noch dazu ein his auf den Tod verfolgter und am eignen Leben verzweifelnder ausruft dass er ihn lebend wisse, eben der nicht wie der Mensch sterbende, also der wahrhaft göttliche Erlöser. O gewöhnten sich doch unsre hochgelahrten Exegeten und Volkslehrer erst auch das scheinbar geringe wohl zu beachten und im Kleinen treu zu sein: wie viel klarer und selig gewisser würde ihnen die Bibel sein, und wie weit erspriesslicher für Hoch und Niedrig wären ihre Arbeiten!

»und ein Nachmann wird auf dem Staube erstehen«, setzt sodann das andre Glied jenem Spruche erläuternd hinzu, da wenn Ijob in Aussicht auf den eignen nahen Tod dennoch einen nicht sterbenden Erlöser und Rächer weiss, er eben von diesem erwarten muss, dass er dann nach seinem Tode auch wirklich auf dem Grabe wie sein Nachmann oder wie ein Nachfolger in seinem Rechte und demnach wie sein Rächer sich erheben werde. Denn die Worte auf dem Staube müssen zwar die Vertheidiger der irdischen Hoffnungen Ijobs für eine sehr müssige Redensart halten; sie bedeuten ihnen bloss »auf der Erde« und sie meinen auch wohl, damit sei die Erscheinung Gottes womit das Buch schliesse Cap. 38—42 von Ijob geahnet. Aber dann wäre damit entweder zu wenig oder zu viel, in jedem Falle also unklares gesagt. Denn wenn Ijob hier wirklich auf jene endliche Erscheinung Gottes so wie sie Cap. 38—42 beschrieben wird weissagend hinblicken sollte, so müsste er Gott im Himmel sich erhebend und in der Wolke zu den Menschen redend denken, wie 38, 1. 40, 6 erzählt

wird, nicht aber so niedrig auf der Erde sich erhebend ihn setzen; oder wenn die blosse Erscheinung Gottes ohne diese nähere Rücksicht auf den Ausgang der Geschichte gemeint sein sollte, so würde das Erstehen, Sicherheben durch den Zusatz »auf der Erde« nur geschwächt und verdunkelt werden, da der erscheinende Gott niemals bloss auf der Erde sich erhebt sondern in Himmel und Erde zusammen Ps. 50, 1—6; oder wo wäre je eine Erscheinung Gottes als ein »Erstehen auf der Erde« beschrieben? Dass nun Staub auch soviel als Erde sein könne, ist nicht zu läugnen, wiewohl das Wort auchwenn es im allgemeinen Erde bedeutet, im Sinne des Dichters stets mit einem gewissen verächtlichen Nebenblicke auf die Erde hinweist 5, 6. 14, 8. 22, 24. 28, 2. 30, 6 (41, 25), von den Stellen abgesehen wo es wirklich nur Staub oder Schutt im strengeren Sinne bedeuten soll 7, 5. 8, 19. 39, 14. Allein wenn zwarnicht L. Hirzel aber desto bestimmter und zuversichtlicher Dr. Stickel behauptet das Wort könne hier nichts als den Erdboden bedeuten, und mir einen offenen Vorwurf daraus macht es vom Grabe verstanden zu haben: so fürchte ich solche Zuversicht sei nicht aus lauterer Erkenntniss entsprungen. Denn das Wort Staub kann eben überall das Grab bedeuten wo der ganze Zusammenhang der Rede von Tod oder Leben handelt; und sogewiss diess in den bereits von mir angeführten Stellen 17, 16. 20, 11. 21, 26 der Fall ist, trifft es hier zu, wie schon das erste Glied beweist; um von Stellen wie Ps. 30, 10. Jes. 26, 19 hier ganz zu schweigen. Und wenn Dr. Stickel dabei nun zum zweitenmale sich auf die »feine Bemerkung de Sacy's« beruft, dass es dann עֲפָרִי mein Grab heissen müsse: so müssen wir leider erwidern, dass die von höherer Einsicht in den ganzen Sachverhalt verlassene Feinheit garleicht zur blossen Spitzfindigkeit wird; wie es denn nach demselben Grunde auch in der Stelle 17, 16, die doch jedermann vom Grabe Ijobs verstehen wird, עפרי heissen müsste. Mag man doch auch leicht begreifen dass de Sacy's Ruhm in andern Dingen besteht als in genauer Bibelerklärung. —

Der Nachmann nun, welcher so nach Ijobs Hoffnung auf dem Grabe erstehen wird, entspricht deutlich genug dem Er-

löser des ersten Gliedes. Man hat über dieses vielleicht neugebildete Wort Nachmann gespöttelt, wohl etwas zu vorwitzig, da man doch kein besseres und ebenso deutliches hat dafür geben können und da jedermann von einem Vormanne oder Obmanne spricht: leider hält sich ja der deutsche Spott, da er sich sonst an schuldigen Dingen nicht auslassen darf oder will, mit Vorliebe an solche unschuldige, als wollte er auch im Schuldlosesten jeden Fortschritt hindern. Da indess L. Hirzel als Schweizer (und ich glaube dass Oberdeutsche im Ganzen ein besseres Ohr für Hochdeutsches haben) das Wort beibehält, so mag ich es nicht wiederaufgeben, da es Begriff und Ursprung des אחרון so vollkommen ausdrückt. Denn es ist unverkennbar, dass die beiden sich entsprechenden Namen dieses Verses Erlöser und Nachmann dem Bilde zufolge den nächsten Verwandten und Erben bezeichnen, welcher als solcher ebenso das Recht wie die Pflicht hat, den unschuldig Ermordeten zu rächen, weil er wie seine andere Persönlichkeit ist und wie alle die Güter so alle die Schulden erbt, welche auf jenen zurückgehen. Wie zähe sich die Begriffe der alten Blutrache noch bis in späte Zeiten erhielten, erbellt aus mehrern Stellen des A. B.; dass der Dichter dieses Buches Ijoben voll von ihnen reden lasse, ergibt sich klar aus 16, 18: wir sind also schon dadurch vollkommen vorbereitet die Worte zu verstehen, welche Ijob hier mitten aus jenen uralten und tiefgewurzelten Begriffen heraus redet. Wie der Bluträcher vom Grabe des Gefallenen aus sich an sein Werk macht, so hofft Ijob hier dass auch ihm auf dem Grabe sein Rächer erstehen werde. Zwar meint Dr. Stickel auf's neue, גאל allein könne garnicht den Bluträcher anzeigen, weil dann הַדָּם hinzugesetzt sein müsse; L. Hirzel glaubt wenigstens, das Wort komme ja auch sonst bildlich von Gott gesagt vor (Ps. 19, 15) und man brauche desshalb hier nicht an den Bluträcher zu denken. Wer aber hat denn auch je geglaubt dass גאל ansich nichts als Bluträcher bedeute? es bedeutet Rächer, Erlöser, und in wieviel ganz verschiedenartigen Fällen lässt sich nicht ein solcher Begriff anwenden! Wo von Gefangenschaft oder Noth und Druck die Rede ist, hat das Wort von selbst eine andere Beziehung;

und Gott ist allerdings schon der hier Lebenden Erlöser, wenn die Lebenden sich von ihm wollen erlösen lassen (nur wie wenige wollen das ernstlich!). Aber wo wie Nu. 35, 12 und an unsrer Stelle vom Tode und von einem als todt gedachten die Rede ist, da braucht man einem gesunden Auge kaum erst zu zeigen dass der Rächer eben nichts als der Bluträcher sein könne.

Doch das Eigenthümlichste und Schönste des ganzen Verses, wie er den Sinn in seinen beiden Gliedern von selbst klar darlegt, ist ja erst dieses, dass Ijob hier spricht als spräche er noch nicht von Gott. Nur dass er, der jetzt von allen verlassene und geächtete, dennoch einen Rächer habe der von seinem Grabe aus sich, wie es zuletzt v. 29 heisst, mit flammendem Schwerte erheben werde um sein Recht und der Widersacher Unrecht darzuthun, und dass er von dieses Rächers Leben und Kommen die feste Ueberzeugung habe, das ist das neue was er hier gewiss die Widersacher nicht wenig überraschend in höherer Zuversicht ausspricht. Welchen Rächer er darunter meine, ist bis dahin noch unklar; hörten die Widersacher Ijobs nichts weiter aus seinem Munde als dies, so würden sie umsonst rathen von wem der mitten in tiefster Verzweiflung plötzlich einen solchen Glauben offenbarende eigentlich rede; und in ihrem fleischlichen Sinne könnten sie gar meinen, Ijob drohe mit einem menschlichen Rächer seiner Sache nach dem Tode. Aber er meint in seinem innersten Herzen einen ganz andern; und so führt er, zuerst noch mit derselben gedämpften wehmüthig ruhigen Stimme, fort sich zu erklären v. 26:

»und nach meiner Haut, die man abgeschlagen, dieser da«, also wenn ich meinen Leib nicht mehr habe, ihn den man dann wie einen Baum abgeschlagen und damit völlig vernichtet haben wird (14, 7) [1], diesen Leib da wie ihr ihn sehet, wie Ijob sichtbar von äusserster Wehmuth ergriffen noch zuletzt hinzusetzt. Die Haut bezeichnet schon an sich leicht den ganzen äussern Leib mit dem Fleische bis auf die Knochen, also den zartern Theil des Körpers, auf dem allein das Leben zu

1) Man thut nämlich nach jeder Rücksicht am besten wenn man das נקף so nimmt: vgl. 14, 7 mit Jes. 10, 34. — Die Verbindung nach רב §. 322 zu verstehen.

beruhen scheint, 18, 13. Doch wird sogleich im zweiten Gliede weiter erläuternd hinzugefügt »und nach meinem Fleische«, wenn mein Fleisch nicht mehr ist, wenn ich mein Fleisch verloren habe; es scheint nämlich am sichersten das מִן hier in der zeitlichen Bedeutung von nach zu fassen, einmal weil diese Bedeutung möglich ist und sich in diesem selben Buche 3, 11 a findet: denn מִן ist zwar eigentlich sogleich nach und so von אַחַר verschieden, doch auch in dieser bestimmtern Bedeutung passt es nicht uneben hieher, da Ijob nach v. 28 f. die göttliche Strafe sich an seinen lebenden Freunden und daher nicht zu lange nach seinem Tode vollführt denkt; zweitens weil auf diese Auffassung von selbst der Gliederbau hinführt: denn es ist ein Ergebniss aller meiner Erkenntnisse, dass eben weil das Zusammenstimmen und Klingen der Glieder das Hauptleben des hebräischen Verses ausmacht, dieses nicht gross und stark genug sein könne, sodass man unstreitig einen Vers desto richtiger versteht, je vollkommner man dieses lebendige Wortspiel der Glieder wieder heraushört, wobei sich übrigens von selbst versteht, dass man dieses Zusammenklingen nicht durch falsche Worterklärung erzwingen darf. Da nun aber so Haut und Fleisch als zusammengehörend hier genannt sind, so versteht sich noch völliger dass Ijob seinen ganzen Leib meint, wenigstens den Theil der allein das Leben trägt: denn das Gebein welches sonst allerdings noch dabei genannt werden kann 10, 11. 19, 20. 30, 30, gehörte doch gerade hieher weniger, weil es auch nach dem Tode länger unversehrt bleibt. Und sollte demnach irgend jemand aus dem vorigen Verse noch nicht gemerkt haben dass Ijob in dieser ganzen Stelle von der Zeit nach seinem Tode rede (doch jeder etwas aufmerksame Hörer hat das wohl merken müssen), so würden dem wenigstens diese Worte nicht den geringsten Zweifel überlassen. Was schützen also die Erklärer vor, welche Ijoben durchaus so niedrig machen wollen dass er über seinen Tod nichts Göttliches hinaussehen könne? Inderthat ist was sie vorbringen kaum glaublich: Ijob soll mit diesen Worten einen Zustand seines Leibes andeuten wo er noch abgemagerter und todes-

näher sein als jetzt, aber auch dann in diesem letzten Augenblicke vor dem Tode Gott sehen werde! Also war er nach v. 20 nicht schon damals wie zu einem blossen Gerippe geworden dass er kaum noch einen Augenblick leben zu können schien? also fühlte er dass seine Krankheit und sein Elend nicht schon damals den äussersten Gipfel erreicht hatte welcher möglich, wie er diess doch c. 16 f. u. c. 19 überall deutlich genug sagt? wie war es möglich dass er meinte er könne noch kränker, noch mehr zum blossen Gerippe werden und dann doch noch lebenden Leibes Gott sehen? Aber die Worte sagen ja nicht einmal dass dann Haut Fleisch und Knochen noch in ihm beisammen sein und jene an diesen kleben würden, wie v. 20, sondern sie sagen, dass er dann Haut und Fleisch gar nicht mehr haben werde, wie wenn man einen Baum umgeschlagen hat dass er wohl aufhören soll zu leben: und ein solcher sollte noch leben können? diess wollen die neuesten Ausleger wieder ihren Lesern einreden? Um hier von der Ungereimtheit zu schweigen welche in der ganzen so ausgedrückten Hoffnung liegen würde, wovon unten mehr.

Also auch wenn ich gestorben, ruft Ijob aus, »werd' ich schauen Gott!« und L. Hirzel thut nicht gut dass er dabei frägt: wo? und sich zur Antwort gibt: auf dem Staube v. 25, d. i. nach seiner Meinung auf Erden; und sogar die zweite Frage hinzufügt: als was? und darauf antwortet: als בְּאֵלִי v. 25: denn so fragen heisst nur nicht recht wissen was sich Ijob und der ganze A. B. unter dem Schauen Gottes denke. Das Schauen Gottes ist nach dem A. B. in der Geschichte etwas Seltenes, nur wenigen und nur Gerechten wird es zutheil und auch diesen meist nur auf Augenblicke: aber wo es einmal ist, da verschwindet alles Irdische und Unvollkommne, die reinste Seligkeit tritt ein. In diess Schauen geht also alle Sehnsucht der Frommen wie in seinen Gipfel zusammen Ps. 4, 7 b. 11, 7 b: allein diess höchste Gut im Leben zu erreichen, darauf hat ja Ijob in diesem Zusammenhange längst verzichtet, und nur nach dem Tode vertraut er noch, aber dann auch gewiss, dén zu schauen der sich ihm alles seines Ringens ungeachtet im Leben immer weniger offenbaren zu wollen schien.

Doch sobald nun das Wort heraus ist welches im vorigen Verse noch unklar gelassen und hier mit stärkstem Nachdrucke auf das Ende des Verses verspart wurde, und Ijob damit auf's höchste seine Widersacher überraschend Gott genannt hat als den worauf er auch noch nach dem Tode als auf seinen Rächer hoffe: so vermag er nicht mehr die Ruhe der Rede zu behaupten, im Sturme vielmehr tiefster Empfindung und gewaltigster Erregung dringt aus ihm in überfliessenden Worten v. 27 die unendliche Sehnsucht hervor die ihn auch jetzt noch zu diesem Helfer und Erlöser treibt, und Bahn macht sich die ganze schon zu lange zurückgehaltene Glut seines Geistes worin er trotz der Gewissheit seines nahen Todes und im verzweifeltsten Kampfe mit den ihm das Schreckensbild des göttlichen Zornes entgegenhaltenden Widersachern dennoch sein Recht und seine Hoffnung auf den ewigen Rächer festhält: »ihn den *ich* als meinen schauen werde, gesehen von meinen Augen, keines Fremden (nicht etwa von euch): es schwinden die Nieren im Busen mir!« O die ihr weder je Gott in diesem Leben schauet noch ihm auch nach dem Tode zu begegnen die Kühnheit und die unendliche Sehnsucht fassen könnet: versteht ihr den N. B. nicht, so schauet wenigstens den grössten Kämpfer und Dulder des A. B. an und lernet von ihm was Gott sei und was einer der auf ihn hofft.

2. So wird denn trotz der erneuerten Gegenversuche der letzten Ausleger der Satz feststehen, dass Ijob in diesen wenigen grossen Worten eine über seinen Tod hinausgehende Hoffnung seines reinen Geistes ausspreche, und zwar nicht nur eine Ahnung seiner geistigen Unsterblichkeit vonfernher, sondern schon volle und feurige Ueberzeugung von ihr. Die Worte sind in dieser Hinsicht schon ansich deutlich und hell genug. Aber auch wenn wir über sie hinaus auf den ganzen grössern Abschnitt des Buches blicken worin sie stehen, werden wir auf dasselbe Ergebniss kommen: wiewohl ich gerade diess schon 1836 so erschöpfend und für jeden aufmerksamen Leser, wie ich nicht anders vermuthen konnte, so überzeugend dargethan hatte, dass ich jetzt beinahe die Mühe und Zeit bereue, die ich auf's neue auf die Beweisführung verwenden muss.

Wirklich kann ich auch hier nicht wiederholen, welchen Gang die Handlung dieses Gedichtes im Grossen nehme und in welche Haupttheile es zerfalle: diess alles setze ich lieber, als bekannt und dazu, sofern es hieher gehört, bis jetzt völlig unwidersprochen aus meiner frühern Schrift voraus. Genug, der zweite Gang des menschlichen Streits Cap. 15—21, worin nun wiederum die Rede Ijobs c. 19 die wahre Spitze und den Wendeort bildet, ist der Theil dieses Streites worin nicht nur die menschlichen Gegensätze auf's schärfste gespannt sind sondern auch die göttliche Verwickelung die unauflösbarste zu werden scheint. Der Gott den beide streitende Seiten herbeigewünscht hatten, Ijob damit er ihn erlöse und rechtfertige, die Freunde damit er den nach ihrer Ansicht völlig schuldigen Ijob züchtige, ist noch immer nicht erschienen; und wenn schon dieses Ijoben, der zuerst eine solche Erscheinung gewünscht hatte, tief beugen muss, so werden zugleich die Angriffe seiner Freunde immer schonungsloser. Dazu steigt seine Krankheit unter solchen unaufhörlichen Reizungen bis zur äussersten Heftigkeit; und auch alle übrigen frühern Uebel dauern ungeschwächt fort. So athmet denn jedes Wort in den beiden Reden c. 16 f. und c. 19 die völligste und schwermüthigste Verzweiflung am Leben; nichts als das Grab, der nahe Tod schwebt dem müden Kämpfer noch vor Augen blickt er auf die Erde, nicht der geringste Hoffnungsstrahl von irgend einer Seite erhellt noch seine irdische Zukunft, und von Gott für dieses Leben sich gänzlich verlassen glaubend hat er nur noch einen Wunsch für eben dieses Leben: ungestört von den falschen Freunden sterben zu können 17, 1 f. 15 f.

Und doch soll Ijob eben in dieser Lage und Stimmung noch auf eine göttliche Erscheinung während seines Lebens hoffen? haben denn die Leser oder gar Exegeten unsrer Tage welche diess zu denken über sich vermochten, auch wohl bedacht welches völlig unmögliche sie damit annehmen? welchen schreienden Widerspruch sie dadurch in Ijobs Reden oder vielmehr in den ganzen Sinn und Plan des Dichters werfen? Wohl mag Ijob hier auf dieser hochtragischen Spitze der ganzen Handlung, überallher auch wie er wähnt von Gott verfolgt,

fast in Wahnsinn gerathen und seinen Freunden ein Rasender geworden zu sein scheinen: doch so tief fällt er nicht, dass er so ganz Unverträgliches neben einander behaupten könnte! und welcher Dichter wäre das, der sich selbst so weit vergessen und seine tragische Hauptperson so zugrunderichten könnte! Noch eben vorher 19, 20—22 hat Ijob im rasendsten Schmerze und der ringendsten Verzweiflung sogar das unmöglich scheinende gethan, hat der ihm schon ganz abgewandten Freunde Mitleid gegen Gott zu erregen gesucht der ihn unerbittlich bis zum Tode verfolge, wie wenn einer dem der unvermeidlichste Untergang rasch nahet von namenloser Angst gepeitscht sich in einem letzten Augenblicke an seinen Todfeind um Hülfe wendet, von welchem er doch, wie er wohl wissen könnte und wie der nächste Augenblick lehrt, nicht im geringsten Hülfe erwarten kann; und dann wie in der rückkehrenden Besinnung dass er doch da fehlgegriffen, hat er seine Gedanken von allen Dingen der Gegenwart weg rein auf die Zeit nach seinem Tode gelenkt und, da er doch nun sterben müsse von allen verkannt, wenigstens gewünscht dass für die späte Nachwelt sein Andenken in Schrift und Erz bleiben möge v. 23 f.: und gleich darauf v. 25 ff. soll er noch für sein irdisches Leben etwas hoffen, ja dass er seinen Sieg über die Gegner noch mit irdischem Auge schauen werde fest überzeugt sein? Warum klagt er denn nur überhaupt und fährt fort zu klagen, wenn er diese nahe irdische Hoffnung hegt? — Und auch ansich, welche Hoffnung oder welcher Wunsch Gott zwar noch im Leben aber zum völligsten Gerippe geworden und der Genesung unfähig schauen zu wollen! mögen unsre verzückten Romanschreiber sich solcherlei einbilden: aber wen nach dem Sinne des Alterthums Gott gnädig anschauet, der wird eben dadurch aller Mühe und Krankheit ledig und neues seliges Leben durchströmt seine Adern. Hoffte Ijob Gott noch im Leben zu schauen, so musste er auch zu genesen fest hoffen, und seine ganze Todesklage wäre eitel.

Aber eine Hoffnung fasst Ijob allerdings in dieser verzweifeltsten Lage; ja er spricht sie mit schwellendem innern Entzücken und mit niederschmetternder Kraft gegen seine Todes-

verfolger aus. Ist es denn nun nicht schon aus der äussern Betrachtung der wahren Verhältnisse dieses Ganges des menschlichen Streites einleuchtend, dass die Hoffnung welche er auf alle Dinge dieses Lebens völlig verzichtend und den ruhigen Tod herbeiwünschend fasst, über diesen Tod hinaus reichen müsse? dass er Gott zu schauen und als seinen Rächer zu erfahren erst nach dem Tode hoffen könne? Will er überhaupt noch den Saum einer Hoffnung ergreifen, welche irgend steht ihm noch frei als diese? und gesetzt er hätte eine solche früherhin in glücklichen Tagen nie vonferne auffassen können oder mögen, treibt ihn nicht die jetzige Lage, will er noch irgend eine tröstende Aussicht erfassen und nicht völlig betäubt und düster sein Haupt zu Boden neigen, nothwendig zu jener Hoffnung hin als dem einzigen Lichte welches in diese Finsterniss fällt und wodurch er seine menschlichen Verfolger noch schrecken kann?

So gewiss führt uns auch die Betrachtung des ganzen Abschnittes Cap. 15—21 auf das Ergebniss welches wir oben in den einzelnen Worten der Hauptstelle 19, 25—27 bestätigt fanden. Und wenn das als vollkommen sicher gelten muss was man von den verschiedensten Seiten her zuletzt immer wieder ebenso erkennt, so wird es künftig als eine unumstössliche Wahrheit gelten, dass Ijob in dem schwersten und entscheidendsten Augenblicke seines Kampfes eine über den Tod hinaus reichende Hoffnung fasse.

3. Denn auch wenn man zuletzt das ganze grosse Gedicht in seiner Anlage und Entwickelung nach dem innersten Kerne im Plane des Dichters übersieht, kommt man, sofern man nur richtig und scharf genug dem erhabenen Dichtergeiste zu folgen versteht, auf dasselbe Ergebniss. Zwar wollen auch die neuesten Gegner der himmlischen Hoffnung Ijobs aus dem Ganzen des Gedichtes vielmehr die sichersten Beweise für ihre niedere Ansicht ableiten; aber sie haben sich dabei nur wieder durch dieselben Irrgeister verleiten lassen, welche allerdings schon einen Grotius und Eichhorn blendeten, die aber das Büchlein vom J. 1836 für gute Augen bereits völlig verbannt hatte.

Man meint Ijob könne hier keine Hoffnung auf Unsterb-

lichkeit seines Geistes aussprechen, weil er an andern Stellen nur dieselbe traurige Vorstellung von der öden Unterwelt und dem Schattenleben der Gestorbenen in ihr hege, welche, wie man aus vielen Stellen A. Bs. sieht, das Volk Israel lange nicht überwinden konnte. Allerdings finden sich bis c. 14 häufig in Ijobs Munde solche zur völligsten Verzweiflung führende untröstliche Aussichten in die finstre Unterwelt als den ewig dauernden öden Aufenthalt der Gestorbenen: eben weil diess die herrschende Vorstellung des alten Volkes war, ist auch Ijob anfangs völlig in ihr befangen und kostet alle die bittern Früchte welche sie hervorbringt unter namenlosen Aengsten. Aber wer kann denn befehlen dass er bei allen den Verkehrtheiten der bisherigen Welt stehen bleibe unter denen er leidet? dass er durch nichts klüger werde, durch keine Erfahrung zu besserer Einsicht und zur Auffassung einer neuen Wahrheit sich hingetrieben fühle? Ist es denn nicht schon ansich einleuchtend genug, dass den edeln Menschen nichts so nothwendig und folgerichtig zu neuen Einsichten treibt als die auf's tiefste und schmerzlichste selbsterlebte Unvollkommenheit und Trostlosigkeit früherer Vorurtheile? weiss man denn so wenig dass diess eine fruchtbare Quelle der schöpferischesten Thätigkeit des menschlichen Geistes ist, dass in der Glut solcher innern Kämpfe das Silber neuer leuchtender Wahrheiten sich läutert? Und dass diess wirklich so bei Ijob eintreffe, erhellt nichtnur aus der hellen Klarheit jener Worte der Hauptstelle 19, 25—27, sondern stimmt auch vollkommen zu dem Fortschritte der ganzen Handlung wie der kunstreiche Sinn des Dichters sie mit fester Hand entwickelt. Denn bis zum Ende der ersten Wendung des menschlichen Streites c. 14 krümmt sich zwar Ijob umsonst unter der schweren Trübniss der alten trostlosen Vorstellung über die Zeit nach dem Tode ohne sich ihren alten festen Banden entwinden zu können, und noch c. 17 überfliegt ihn ein Schatten davon, obgleich er in den wunderbar neuen Worten 16, 18—21 schon einen starken Anfang genommen hatte sich zum Andenken an den ewigen Gott und an die in diesem liegende Unsterblichkeit seines Rechtes und Geistes zu erheben: aber nirgends kehrt sein Geist nach jenen grossen Worten c. 19 zu solchen

Klagen über die Schrecknisse der Unterwelt zurück, vor der Finsterniss als solcher fürchtet er sich vielmehr nicht länger wie er 23, 17 stark genug sagt, und in der letzten Rede wo er alle Klagen die er noch hat in eine lange Reihe zusammenwirft c. 30, sieht er v. 23 so ruhig als es von einem kräftigen Manne in der goldenen Lebensmitte zu erwarten ist dem Tode als allgemeinem Schicksale der Menschen entgegen.

Ich gehe schneller über den Einwurf L. Hirzels hinweg, dass Ijob wenn er die Unsterblichkeit seines Geistes gehofft hätte, dann nicht so wie er 19, 23 f. thut sich ein steinernes Denkmal seiner Reden bei der Nachwelt gewünscht haben würde. Diesen Wunsch spricht er ja aus bevor ihn der Gedankenlauf auf die Gewissheit der Unsterblichkeit seines Geistes führt v. 25 ff.; aber auch jetzt noch und wohl in aller Zukunft wird es viel Edle geben die ohne im geringsten an ihrem unsterblichen Geiste zu verzweifeln dennoch wünschen und unter Umständen wohl auch recht eifrig wünschen, dass die Nachwelt eine möglichst genaue Urkunde ihres Thuns und Redens empfange. Schön und erhebend ist der Glaube an die Unsterblichkeit des bessern Selbst: aber nur Schwärmer werden deshalb irgend eine Pflicht auch für die Nachkommen auf Erden und die Erhaltung des guten Namens unter diesen vernachlässigen.

Dass die Freunde auf diese Hoffnung Ijobs nichts besonderes erwidern, ist ferner durchaus nicht so auffallend als man eingewandt hat. Sie antworten ja auch sonst nicht auf alles was Ijob sagt: denn er ist unendlich reicher und mannigfaltiger als sie. Insbesondere nun aber diese wunderbaren Worte Ijobs — sie verstehen sie nicht einmal; er selbst konnte sich ja kaum zu der reinen Hoffnung erheben und erst in des Kampfes heissester Glut wird er zu ihr wie mit des Feuers Gewalt hingetrieben: und sie sollten sie lebendig auffassen können? Auch ist ja der menschliche Streit auf dieser Stufe überhaupt schon zu verwirrt geworden: wir können uns nicht wundern dass die Freunde nur auf die scharfe Drohung wider sie antworten worauf die Erklärung Ijobs über den Zustand seines Geistes nach dem Tode auslief 19, 28 f. vgl. 20, 3—5, und wohl konnten sie in einer so völlig unerwarteten Zuversicht des von ihnen längst

verdammten todesmüden Dulders eher eine Art krampfhaften Wahnsinnes und das letzte Rasen eines vollkommen gottlos gewordenen Menschen finden. Genug dass Ijob durch diese endlich fest in ihm wurzelnde Ueberzeugung im schwersten Kampfe sich selbst aufrecht erhält und seinen Feinden mit ungeahneter wunderbarer Macht entgegentritt: damit hat der Dichter der rechten Entwickelung des Ganzen und der Grösse der Lage vollkommen genuggethan. — Und antworten denn die Freunde auf die Worte 19, 25—27 auch nur nach dém Sinne den diese Exegeten in sie hineinlegen? oder beantworten die Freunde überhaupt noch vieles von dem was der grosse Dulder sagt? können sie z. B. auf die nächste Rede Ijobs c. 21 auch nur ein Wort geradezu erwidern? — Gott aber, der am Ende sein Urtheil über die Streitenden abgibt, hat dieses Hochwort seines kämpfenden Dieners unstreitig ebensowohl vernommen wie das ähnliche 28, 26—28: und wie es thöricht wäre zu erwarten oder gar zu fordern dass Gott am Ende über jedes einzelne Wort Ijobs das bessere oder das schlechtere sein Urtheil abgeben und wie ein Schulmeister diess lobend jenes tadelnd lange sprechen sollte, so haben wir alles Recht anzunehmen der Dichter habe durch die allgemeine göttliche Billigung der Reden Ijobs im Gegensatze zu denen seiner Freunde 42, 7 ff. vorzüglich auch dieser hohen Worte Bestätigung durch Gott andeuten wollen.

Endlich sind die neuesten Gegner der himmlischen Hoffnung Ijobs noch so klug zu meinen, der Dichter hätte nach dem Unsterblichkeitsglauben Ijoben vielmehr sogleich sterben und erst in einer andern Welt die von ihm ersehnte Vergeltung erleben lassen sollen. Aber wie alle übrigen klugen Gründe dieser Gegner (in denen man fast glauben sollte die alten Gegner des lebenden Ijob wieder leibhaftig unter uns aufgestanden zu sehen), zerrinnt auch dieser etwas näher besehen in ein nichts. Denn die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit des eignen Geistes kann zwar dem Einzelnen von der höchsten Bedeutung sein, kann ihm in Augenblicken tiefer Verzweiflung die einzige und letzte Zuversicht werden und ihn zum fernern Lebenskampfe mit der wunderbarsten Stärke erfüllen, sodass er sich

selbst hundertfach übertrifft und allen die solcher Ueberzeugung leer sind ein Wunder des Lebens und Siegens wird: und eben diess erfährt Ijob in sich, wir sehen sein Beispiel und bewundern, wir begreifen dass er ohne diese Ueberzeugung zu fassen im Kampfe da wo er am beissesten war hätte unterliegen müssen. Dass also Ijob auf diese Hoffnung kommt, gehört zur Entwickelnng der Handluug, und die Sprüche darüber bilden eine der glänzendsten Zierden des Buches. Aber wir haben ja sichtbar dennoch hier nur die Spitze des menschlichen Streites und eine strahlend hervorragende Schönheit des ganzen Gedichtes, nicht aber die Sache selbst nm die sich die ganze Handlung und Verwickelung drehet. Diess ist die Frage über das menschliche Uebel: und man kann von Gott und Unsterblichkeit des Geistes schon vieles wissen, ohne doch alle andre Weisheit z. B. die richtige Einsicht in Ursprung nnd Zweck des menschlichen Uebels zu besitzen, wie das Beispiel der alten Iuder zeigt. Diese Frage nun über das Uebel knüpft sich im Gedichte vou Knoten zu Knoten zum undnrchdringlichsten Räthsel, bis dieses eben durch die höchste Verwickelnng sich von Stelle zu Stelle selbst abwickelt, vollkommen aber erst mit den letzten Enden der Handlung sich löst. Die durch eigne Gewalt hervorspringende Nothwendigkeit eines Glaubens an Unsterblichkeit wird, sobald Ijob anf sie geführt wird, ein mächtiger Anfang zur glücklichen Lösung des Räthsels für den darum kämpfenden Helden, denn er behauptet nnr dadurch im heissesten Kampfe das klare Bewusstsein seiner Unschuld und lernt zum erstenmale noch ohne es in alleu Folgerungen zu übersehen, dass doch die Unschuld als bis über den Tod hinausreichend unendlich höher stehe als alle äussere Leiden; ein anderer grosser Fortschritt zur endlichen Lösung wird ihm sodann das Verstummen der besiegten Freunde c. 27 f.: aber obgleich nun schon unvermerkt Hülle über Hülle von dem Kerne des Räthsels genommen ist und dieser immer reiner erscheint, doch ist er noch da: erst Gott muss erscheinen ihn vor den Augen des Menschen ganz zu öffnen. — Was verlangen also jene Verkenner des wahren Sinnes der Hauptstelle 19, 25—27, wenn sie wollen dass die einmal berührte Unsterblichkeitsfrage nach

c. 19 hätte weiter verfolgt werden sollen? inderthat nichts, als dass der Dichter, aus der Frage über das menschliche Uebel in die über die Unsterblichkeit des Geistes sich verlierend, seinen ganzen Plan verwirre und mit eigner nur zu thörichter Hand das Meisterwerk vernichte welches er bis dahin mit so fester Hand schon bis zur erhabenen Mitte fortgeführt hatte. Aber es ist gut dass dieser Dichter klüger war als seine heutigen Ausleger. Wäre es dagegen wahr was man behauptet dass Ijob 19, 25—27 die endliche Erscheinung Gottes noch während seines Lebens wisse, so würde dadurch auch in künstlerischer Hinsicht alles verwirrt und zerstört, weil der tragische Held sogleich seine Rolle fallen lässt wenn er den wirklichen Ausgang des Ganzen vorausweiss.

Die Verkehrtheit der Forderungen dieser Ausleger hängt freilich noch weiter damit zusammen, dass sie die ganze Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit nicht lebendig vor Augen haben. Erst setzen unsre Gelehrten diesen ganzen Glauben, wie er heute sich unendlich weit ausgebildet und breit festgesetzt hat, ohne Unterscheidung voraus, und dann verlangen sie der alte Dichter solle sich danach gerichtet haben! Allein jene verklärte Ueberzeugung des Geistes von seiner eignen Unsterblichkeit und Unveränderlichkeit, welche sehr verschieden ist von dem uralten und vorgeschichtlichen Glauben an ein Schattenreich oder irgend welche Fortdauer, keimt wahrlich nicht so leicht auf jedem Boden; sie ist vielmehr eine der letzten Blüthen der geistigsten Kämpfe eines Volkes, und nicht sogleich ist ein Sokrates unter Griechen aufgestanden. Keimt die Ueberzeugung zuerst irgendwo mit voller Ursprünglichkeit und schöpferischer Wahrheit, so wird sie anfangs noch wenig breit und weit ausgedehnt sein, aber dafür desto inniger und wahrer, desto nothwendiger aus ihren Gegensätzen im Streite hervorspringen. Die Bücher des A. B. haben nun gerade dadurch etwas sehr lehrreiches und einziges in seiner Art, dass sie zeigen einmal wie allmählig und spät jene Ueberzeugung feste Wurzel fasse, zweitens aber auch wie und in welcher Gestalt sie als ein nothwendiges Ergebniss weit fortgeschrittener Geistigkeit eines Volkes zuerst sich rege; in welcher Hinsicht

die wenigen und kurzen Aussprüche in Ps. 16. 49. 73 und im B. Ijob von der grössten Bedeutung sind. Namentlich lässt uns der Dichter der althebräischen Tragödie recht absichtlich in vollendeter Kunst anschauen, wie nothwendig die höhere Ueberzeugung aus ihren trostlosen Gegensätzen entspringe. Am Ende des ersten Ganges des menschlichen Streites, da bereits alle bisherigen menschlichen Hülfen und Hoffnungen sich vor Ijobs Auge völlig erschöpft haben und ihm nichts überzusein scheint als verkannt und verfolgt in die ewige Hölle zu sinken, wird er wie unwillkührlich von der Frage durchzittert, ob es denn gar kein neues Leben nach dem Tode gebe? 14, 14 f.; und schon dass er diese Frage kühn aufwirft ihren Inhalt sich klar zu denken wagt und was aus ihrer Bejahung folgen würde mit freudiger Sehnsucht sich lebhaft vorstellt, ist der erste Schritt zur Ergreifung ihrer Wahrheit: denn so spielt die Wahrheit zuerst um den Menschen wie die leckende Flamme, bis er ihr immer mehr Raum gibt und sie endlich in einem Augenblicke zum grossen Feuer über ihn emporschiesst. Aber weiter geht die Erbitterung und Verfolgung Ijobs durch die Freunde, weiter scheint ihn Gott zu bedrängen, weiter schwinden bis zum äussersten auch die letzten Enden seiner irdischen Hoffnung: da blickt er zum erstenmale frei über die Zeit nach dem Tode hinaus zum unsterblichen himmlischen Gotte der doch sein letzter Trost bleiben muss obgleich er ihm jetzt aus unentwirrbaren Ursachen die Unschuld heftig zu verfolgen scheint, und fordert ungestüm dass seine Unschuld auch nach dem Tode anerkannt werden müsse 16, 18—21. Von da nur noch ein gerader Fortschritt im Kampfe, noch ein Fortdrängen des Riesenkämpfers auf dieser Bahn bis zur denkbar äussersten Bedrängniss auf Erden: und zur klaren festen Ueberzeugung schiesst schnell die Hoffnung empor welche sich schon vorher im Verborgenen regte und die allein den Helden auch in dieser Spitze aller Drangsale zum weitern Kampfe stärken und waffnen kann 19, 25—29. Der Gott der Gegenwart ist ihm bis zum unentweichbaren Tode unheilbar erzürnt 19, 4—20: an der Freunde Theilnahme gegen Gott sich zu wenden kann ihn nur ein augenblicklicher Irrthum der höchsten Verzweiflung treiben 19,

21—22: was bleibt ihm also als die Zeit nach dem Tode zur Bewährung seiner Unschuld? aber eine äussere Urkunde darüber würde doch, auch wäre sie möglich, der Wiederherstellung des Rechts nicht genügen 19, 23 f.: also hat er, will er nicht völlig erliegen, nichts als dennoch auf Gott zu hoffen, aber auf den Gott den er auch nach dem Tode schauen und seine Seligkeit wieder geniessen werde 19, 25—29, und vollendet ist die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit seines Geistes. So nothwendig, aber auch unter solchen Geburtsschmerzen keimt diese wie jede andre Einsicht der Art: hier sehen wir sie in ihrer ersten Regung und Erscheinung, einfach und unentwickelt aber desto unenthehrlicher und stärker, so urkräftig und rein wie sie hei dem Einzelnen ewig bleiben sollte. In spätern Jahrhunderten sehen wir dann diese einmal so kräftig emporgekommene Ueberzeugung wie ein Gewächs fürsich immer weiter sich entwickeln und neue Vorstellungen in unendlichem Wachsen aus ihr keimen, weil die Einbildung nirgends ein so freies Spiel sich nehmen kann als im Felde dieser Hoffnungen über die Dinge nach dem Tode, und nun der höhere Glaube allmählig alles einzelne in diesem Gebiete nach seinem eignen Sinne neu zu gestalten strebt: aber leider wuchern diese Vorstellungen dann auch leicht zu üppig und treiben gar manche faule Ranke. Was heisst es also wenn unsre Schriftgelehrten fordern der Dichter hätte die Entscheidung in eine andre Welt verlegen und am Ende des Buches eine Auferstehungs- und Weltvergeltungs-Scene schildern sollen? lebte denn dieser Dichter zur Zeit des B. Daniel, oder des N. Bs, oder gar Muhammeds zu dessen Zeit der Glaube an Unsterblichkeit allerdings schon zur Mähre [1]) geworden war? Dass Ijob trotz aller Prüfungen nicht sterben solle, ist ja gleich im Himmel zum voraus bedungen 2, 6: und nun sollte ihn dennoch der Dichter in der Mitte seines Lebens und seines Heldenkampfes sterben lassen? Ich muss vielmehr wiederholen, dass es nach der Anlage des ganzen Gedichtes vollkommen genügte, wenn nach der rein himmlischen Einleitung des menschlichen Kampfes und dem

1) حديث Sur. 88, 1.

schweren Verlaufe dieses selbst endlich Gott und Mensch zusammentreffen und dadurch die neue Wahrheit über das menschliche Leiden auf Erden gegründet wird: während die dumpfe Schwüle der Mitte des menschlichen Kampfes zeigt dass zwar nicht jeder der die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit seines Geistes fasst desswegen gleich sterben müsse (davor sei Gott!), wohl aber niemand ohne sie in dem schwersten Lebenskampfe siegen könne.

Möge ich denn nicht umsonst zum zweitenmale diese Mühe angewandt haben den echten Sinn einer der wichtigsten und schönsten Stellen des A. B. zu behaupten!

2. Die zwei spätern Zusätze im B. Ijob, c. 32—37. und c. 40, 15 — c. 41.

Das eben erörterte grosse Beispiel zeigte, wie unmöglich es sei eine einzelne Stelle sicher zu verstehen ohne lebendigste Auffassung des Ganzen. Aber gerade diese lebendige Auffassung des grossen Ganzen sowie alles Einzelnen hatte mir auch, wie man aus dem Aufsatze in den Theol. Studien und Kritiken vom Jahre 1829 sieht, vonanfang an gezeigt dass zwei Stücke von späterer Hand diesem Buche eingeschaltet seien, welche so nicht zu erkennen eben soviel sei als das schöne Werk des grossen Dichters nicht erkennen.

Wozu soll ich weiter ausführen, was sich in Hinsicht solcher Fragen über die Abkunft von biblischen Stücken für den seiner Pflicht genügenden Ausleger schicke? Der Leichtsinnige macht sich ein kindisches Vergnügen daraus, diess oder jenes Stück dem überlieferten Verfasser abzusprechen, durch kecke Behauptungen und unerhörte Streiche Aufsehen in der Welt zu erregen und wäre es auch nur für ein paar Tage, alles wo möglich zu bezweifeln und zu verwirren, nichts fest und sicher zu erkennen, nichts unmittelbar förderndes und belebendes zu schaffen. Der Heuchler oder wer aus irgend einer Ursache zwar nicht leichtsinnig scheinen will aber auch zum aufrichtig Denken und bescheiden Handeln keine Lust hat, will nichts als vertheidigen und beschönigen, den Ruhm eines Kirchengläubigen oder gar eines Frommen davontragen, und wo nicht als Be-

zwinger doch als Necker der Ungläubigen glänzen, während er zum erschöpfenden Erkennen und zum ruhigen jedem Guten wohlthuenden Betrachten zu träge ist. Wer dagegen weder sich noch andere täuschen, wer der Sache genügen und vor der Zukunft bestehen will, der hat weder jenes kindische noch dieses heuchlerische Gelüste: er erkennt nur die wahren geschichtlichen Verhältnisse wieder näher und sicherer, und wenn er ein Stück seinem rechten Zeitalter oder Verfasser zuschreibt übt er nichtnur ein unverjährliches geschichtliches Recht, sondern deckt auch für die Geschichte dieses Zeitalters neue sichere Quellen wieder auf; oder wenn er ein Stück aus dem Zusammenhange weist worin es nur spätere Händen stellen konnten, so gibt er nichtbloss diesem sein Recht, sondern lässt auch das Werk eines Dichters oder Schriftstellers in seiner ursprünglichen Schönheit und Vollendung wieder heller leuchten und zollt dem Geiste der es geschaffen die Ehre welche ihm gebührt.

Wahrlich ich bin mir nicht bewusst bei irgend einem biblischen Buche einem kritischen Kitzel gefolgt zu sein, aber ich lasse mich auch von dem lauten Rufe der Sache nicht umsonst am Ohre zupfen und widerstrebe nicht der einleuchtenden Wahrheit; würde ich doch glauben sonst von Gott selbst zu weichen. Sooft ich aber in dieser Weise das B. Ijob untersucht habe, ist es mir stets auf's neue gewiss geworden dass jene zwei Stücke ihm von späterer Hand eingeschaltet sein müssen, weil sie eben sowohl ansich von fremder Art sind als das Ganze störend und verdunkelnd dem sie hinzugesetzt wurden. Nichts aber kann uns stärker von einer geschichtlichen Wahrheit überzeugen als wenn wir bei wiederholter stets frischer Untersuchung von den verschiedensten Anlässen und Wegen aus doch immer auf dasselbe Ergebniss zurückkommen.

1. Allein Dr. Stickel meint, der von mir »gegen das Stück c. 40, 15 — c. 41 erhobene Verdacht habe nicht weiter verfangen.« Hätte er diess von den ungenügenden Gründen gesagt die schon früher besonders Eichhorn gegen das ganze Stück de Wette gegen einen Theil davon geäussert hatten, so würde er mit einem gewissen Rechte behaupten können, diese Gründe hätten nicht verfangen: denn eine neue Ansicht schief und halb

hinstellen heisst eine Missgeburt zu Tage fördern deren Urheber nicht erwarten kann dass jederman sie auffasse wie er. Aber von ganz anderer Art waren die Gründe auf welche mich nicht Eichhorn oder de Wette sondern eine erschöpfende Erkenntniss des ganzen Buches hingeführt hatte: sie waren vielleicht kurz ausgesprochen aber aus gutem Grunde geschöpft; und diese will man jetzt der Welt als oberflächliche angeben, weil Umbreit und von diesem verleitet L. Hirzel sie angeblich widerlegt haben? das heisst eigene Untersuchung, würdige Gelehrsamkeit, Achtung vor dem Wahren und Ewigen? Was hat denn eigentlich L. Hirzel bei aller Mühe die er sich in der hier beliebten Finsterniss gibt gegen mich erfinden und vorbringen können?

Das Stück 40, 15 — c. 41 steht an einer Stelle wo es, auch wenn es von demselben Dichter wäre, keinen Sinn geben kann: diess war das erste Glied in der wohl verbundenen Kette meiner Beweise. Denn in der zweiten Rede Jahve's welche mit dem sonnenklaren Worte

Willst auch brechen du mein Recht?
mich verdammen, damit du gerecht?

als dem wichtigsten beginnt, handelt es sich bloss um die göttliche Gerechtigkeit in den menschlichen Dingen, wie sowohl der spiegelklare Sinn aller Worte 40, 6—14 als der Fortschritt der Handlung im Grossen und die künstlerische Anlage des Ganzen zeigt: nachdem Ijob sich der nun von ihm näher erkannten göttlichen Allmacht unterworfen (40, 4. 5) und damit sich in das rechte Verhältniss gesetzt hat um weiter von Gott gnädig belehrt zu werden, zieht sich der weite Rahmen von möglichen Belehrungen auf den engen Raum seiner eigenen Sache also auf die Frage über die göttliche Gerechtigkeit gegen Menschen zusammen. Allerdings ist nun zwar mit dieser Gerechtigkeit auch immer die Allmacht eng verbunden: nur die Allmacht kann auch die höchste Gerechtigkeit über alles in jedem Augenblicke ausführen, wie 40, 9—14 weit schlagender und schöner bewiesen ist als es der spätere Dichter in den Reden Elihu's 34, 17—20 auf seine Weise erklärt: allein wie die Gerechtigkeit, so zeigt sich auch ihre Allmacht nicht in der Welt ausserhalb des Menschen, in der todten Natur oder

in den Thieren, sondern allein im Menschen und in seiner Geschichte; und aus diesem Kreise sind daher die Beispiele 40, 12. 13 entlehnt. Was sollen wir nun denken wenn die Rede Jahve's sich zwar 40, 9—14 streng an die Frage über die Gerechtigkeit in den menschlichen Dingen und die ihr dienende Allmacht in der Bestrafung der Frevler hält, dann aber 40, 15 — c. 41 auf die Beschreibung zweier Wunderthiere übergeht? wie hangen denn Wunderthiere mit der Gerechtigkeit Gottes gegen Menschen zusammen? ist der mächtige Naturgott weil er solche vom Menschen unbezwingliche Wunderthiere bemeistert desswegen der gerechte gegen Menschen, und ist die dort sich offenbarende Allmacht nothwendig die zur Gerechtigkeit gegen Menschen wirkende? Dort ist ein rein natürliches, hier ein sittliches Verhältniss: und mag ein Gott in der Natur noch so mächtig und furchtbar sein und als solcher auch den natürlichen Menschen augenblicklich zermalmen können wenn er sich ihm widersetzen wollte (wie es 41, 2. 3 heisst), aber ein gerechter, ein sittlicher Gott ist er desswegen nochnicht. Glauben aber der Dichter selbst habe diese zwei sehr verschiedenen Gebiete vermischt, heisst ebensoviel als ihn verkennen und verschlechtern: denn sein ganzes Werk geht ja von diesem schärfsten Gegensatze zwischen Natur und Sittlichkeit aus, und sein Held kämpft auch in seiner peinlichsten Unklarheit über den natürlichen und den falschverstandenen sittlichen Gott dennoch allein für den sittlichen Gott wie er ihn in seinem Innern trägt, und fürchtet sich dabei nicht vor allen Schrecken des bloss mächtigen d. i. bloss natürlichen Gottes. Nirgends weiter im A. B. tritt so sehr in seiner ganzen Strenge und Furchtbarkeit dieser mögliche Widerstreit zwischen dem natürlichen und dem sittlichen Gotte hervor, ein Widerstreit dessen dunkler Schwere mancher Treffliche erlegen und von dem auch der grosse Held dieses Buches um ein Haar vernichtet wäre: und diese ganz verschiedenen Gebiete sollte der Dichter sogar hier am Ende wo die letzten Fäden des Räthsels sich abwinden vermischt haben? Dass Ijob 42, 2 kurz erwidert er wisse jetzt wie bei Gott kein Ding unmöglich sei, kann keinen aufmerksamen Leser irreführen: denn wenn diese Worte sich an 40, 12-14 schliessen,

so sieht jeder dass Ijob damit sagen wolle, er wisse und glaube nun dass Gott auch alle Frevler zermalmen und allen Guten helfen, und dass also auch er für seine Sache diese Gerechtigkeit von Gott hoffen könne. — Was nun hat man hierauf erwidert? Ich hätte den Dichter zu scharf gefasst, denn von der Gerechtigkeit Gottes sei zwar 40, 8. 9, von v. 10—14 sei aber auch von seiner Macht die Rede: und also wäre bloss v. 7—9 für ächt zu halten! Aber da v. 10—14 nur von der zur Gerechtigkeit gegen Menschen gehörigen Macht gehandelt wird, so war diess wohl der nichtigste und traurigste Einwand den man erheben konnte; und was heisst es denn überhaupt etwas zu scharf fassen? diess ist eine der vielen gedankenlosen Redensarten wovon unsre Zeit voll ist, weil sie selbst so gern jede wahre Mühe und jedes reine Handeln und Denken scheuet. — Ferner, in den Worten 41, 2 f. lasse sich doch eine Beziehung auf den Hauptgedanken der zweiten Rede Jahve's (welchen L. Hirzel nach meinem Vorgange auffasst) nachweisen. Aber auch das ist unrichtig: nur sofern eine Schilderung der Macht Gottes aus der Thierwelt d. i. der Natur eine Anspielung auf das Verhältniss des Menschen zum Schöpfer zulässt, kann eine solche sich hier finden und findet sich hier; von der Gerechtigkeit in menschlichen Dingen und von der in ihr sich offenbarenden Allmacht ist keine Rede. Was sind diess also für Einwände gegen eine nicht wegzuläugnende Wahrheit?

Wie das Stück hier seinem Inhalte nach keinen Platz hat, so fällt es auch vonselbst, wenn man beachtet dass was nach seinem Wegnehmen übrig bleibt nichtbloss keine Lücke zeigt sondern vielmehr besser zusammenschliesst. Die zweite Rede Jahve's ist mit den Worten 40, 7—14 so vollkommen in sich abgeschlossen und abgerundet, und die Antwort Ijobs 42, 2—6 reihet sich dann so leicht und klar daran, dass niemand der ein Zwiegespräch und ein Dichterwort versteht hier das geringste vermissen wird. Gibt es denn aber ein schönes Ganzes dem man ein ihm zugehöriges, auch nicht etwa als blosse Einschaltung angekündigtes Stück abnehmen kann ohne dass sogleich eine Lücke klafft und kein feineres Auge sie unbemerkt lassen kann? und aus dem kunstvollsten Buche im A. B. sollten

anderthalb Kapitel genommen werden können ohne dass die empfindlichste Lücke sich öffnete? Man nehme hinzu dass hier nicht etwa wie c. 38 f. zwei Beschreibungen von Wundern der Natur neben andern der Art stehen, sodass man sie ohne es stark fühlbar zu machen fortnehmen könnte, sondern dass hier mit diesen Thierbeschreibungen nach 40, 7—14 etwas neues und besonderes beginnt, welches eben als solches desto fester verbunden, und wenn gegen die Anlage des Ganzen herausgenommen desto stärker vermisst werden müsste. Zwar will L. Hirzel hier den Zusammenhang »wer sich versucht fühlen möchte einmal an Gottes statt das Weltregiment zu führen, der müsste doch zuerst sicher sein die Geschöpfe der Natur bemeistern zu können«: allein von der Gerechtigkeit ist die Rede, und was dazu das Bemeistern der Thiere nützen solle wird niemand sagen, zu geschweigen dass sogar dieser Zusammenhang nicht in den Worten liegt. Vielmehr wird jeder etwas aufmerksame Leser deutlich genug fühlen, dass die Beschreibung dieser zwei Wunderthiere in den vorigen Versen der Rede Jahve's v. 7—14 nicht entfernt so vorbereitet ist dass sie folgen müsste, sowie dass ihre Anreihung v. 15 die möglich äusserlichste und loseste ist. Und wie der Anfang des Einschiebsels so das Ende: warum Ijob nach 41, 26 rede sieht man nicht ein, da die Rede Jahve's in dieser Weise ohne wahren Abschluss in's unendliche sich fortziehen könnte: woran merkt denn Ijob dass er jetzt sprechen solle? oder hört Jahve's Rede aus blosser Erschöpfung des Redners auf? Jahve's Rede muss durchaus kräftig und ohne in's leidenschaftliche zu fallen gegen das Ende wo möglich noch kräftiger sein; sie muss ferner so schliessen dass der Mensch deutlich merkt wie er eben jetzt zu antworten aufgefordert werde: so die erste Rede c. 38—40, 2; und folgt die zweite Antwort Ijob's auf 40, 14, so folgt sie da wo sie folgen muss, nach der ironischen Herausforderung nämlich, welche durch alle Worte 40, 7—14 geht und Ijobs sofortige Antwort ebenso nothwendig bedingt wie die ernstere womit die erste Rede schliesst 40, 2. Was kann schöner und kräftiger die Rede Jahve's schliessen als das Wort:

so will auch ich dich loben
dass dir wird — deine Rechte helfen!

worauf Ijob wie sich ziemt erwidert, dass er sich nicht selbst helfen könne wohl aber Gott alles vermöge. Und was kann nach jenem Worte fremdartigeres und matteres folgen als:

Sieh doch das Nilpferd, das ich schuf wie dich,
das Gras wie Rinder frisst!

mit der ganzen übrigen Beschreibung der zwei Thiere in gleicher Haltung.

Wird endlich hiedurch die zweite Rede Jahve's weit kürzer, so bringt auch das bei Lichte besehen einen grossen Vortheil und trifft auf's genaueste mit dem Sinne und der hohen Kunst des Dichters zusammen. Denn Jahve's Wort erwartet man so kräftig und schlagend, aberauch so ruhig kurz und gedrungen als möglich: nirgends ist ein Ueberfluss und eine blosse rednerische Weitschweifigkeit unpassender als bei ihm. Solcher Art wird man auch jeden Vers finden, der wirklich vom Dichter des Ganzen abstammt. Zum erstenmale zwar muss der Dichter Jahve'n etwas weiter reden lassen, um nur die wahre göttliche Stimme in ihrem Gegensatze zu dem menschlichen Streite überhaupt erst zu zeigen in ihrer ungeahneten Grösse und ganzen Wahrheit. Aber dass derselbe Gott nun noch einmal eine ebenso weit ausholende Rede nöthig hätte um sich zu bewähren und Ijoben zum Rechten zu leiten, diess würde, gestehen wir es nur, einen sehr schwachen Gott verrathen und dem Geschmacke des sonst so feinen Dichters wenig Ehre machen. Auch Ijob ist ja nach des Dichters Sinne nicht so hartnäckig oder so dumm, um zum zweitenmale einen so umständlichen Unterricht von dem Gotte nöthig zu haben, den er vielmehr völlig zu verstehen eben jetzt im besten Zuge ist. Je kürzer also die zweite Rede ihr Ziel erreicht, desto besser für den Anstand und für die Kunst des Dichters. Sollte man sich nun gar denken, Ijob habe zum zweitenmale einen fast ebenso umständlichen Unterricht über dasselbe nöthig, was er schon nach der ersten Rede vollkommen erkannt zu haben versicherte, nämlich über die unendliche Macht Gottes in der Natur, so würde man am Ende nicht wissen ob man dem Dichter überhaupt noch gesunden Sinn oder die sinnloseste Zerstörung seines eignen herrlichen und sonst überall festgehaltenen Planes zuschreiben solle.

So bestätigt sich von den verschiedensten Seiten, dass das Stück an der Stelle wo es steht nicht von dem Dichter geschrieben sein könne. Man könnte also vermuthen die Beschreibung der beiden Thiere sei vielmehr hinter c. 39 zu setzen, wo ja von so vielen andern Thieren die Rede ist. Aber es wäre umsonst dem Stücke auf diese Art aufhelfen zu wollen, da es sich den deutlichsten Zeichen zufolge als von einem spätern Dichter geschrieben verräth.

Die Sprache der wahren Bestandtheile des Buches Ijob ist durchgängig von einem echtdichterischen Hauche beseelt, leicht sich fassend und schön abrundend, nirgends zu lange verweilend und ermattend: hier dagegen zergeht sie ohne kräftige Haltung in die Weite und erreicht in zehn bis zwanzig Versen nicht was dort in drei bis vier zur vollen Befriedigung hingestellt war. Insbesondere sind Jahve's Reden in des wahren Dichters Darstellung zwar in unerschütterlicher Ruhe gehalten aber mit jedem Worte treffend und auf jedem Schritte von göttlicher Hoheit überfliessend: hier ist nichts als lange Beschreibung zweier Thiere nach allen ihren Merkwürdigkeiten, wobei man kaum fühlt dass kein geringerer als Jahve reden solle. Man gehe unbefangen von den springenderhabenen Worten 40, 7—14 zu diesem Stücke 40, 15—c. 41 über: und man wird aus einem Himmel auf eine Erde hinabzusinken glauben; man nehme nur sogleich die ersten Verse 40, 15—24 wo das Nilpferd fast wie aus einer Naturgeschichte kühl genug beschrieben wird; man nehme den überaus matten und bei dem alten Dichter wahrlich nirgends zu findenden Uebergang »nicht will ich verschweigen seine Glieder« 40, 4, wo man völlig verzweifeln sollte Jahve's Stimme noch zu hören; man nehme die endlose Schilderung des Krokodils 41, 7—26, wo der redende Gott nun vollends ganz verschwindet man weiss nicht wohin: und man wird genug starke Belege für einen Abstand dichterischer Darstellung finden welcher kaum grösser sein kann; denn hier thuen sich nichtbloss zwei verschiedene Dichter auf, sondern es ist der Unterschied der Zeitalter der noch ungeschwächt blühenden und der schon tief gesunkenen Kunst, Zeitalter deren Wesen man durch den ganzen A. B. verfolgen kann.

Auch war es ja gerade dies im Allgemeinen so nahe liegende Gefühl, welches Eichhornen Zweifel über das ganze, de Wette'n wenigstens über das halbe Stück 41, 4 — 29 erregte (während freilich die nähere Erkenntniss sofort entdeckt dass es völlig grundlos sei in dem Stücke wieder einen Unterschied zu machen): und dennoch fühlen die neuesten Besprecher der Sache kein Bedenken wenn sie die ganze Frage mit der hochweisen Aeusserung umgehen, dieser »ästhetische« Grund sei eben nur mein »subjektives Urtheil«? Beweist man dass das Urtheil jemandes ein unrichtiges sei, so mag man es zum Beschlusse mit modernphilosophischer Floskel ein subjektives nennen und es damit dem Urheber als falsche Münze zurückstellen: allein im unbefangenen Erkennen und im erschöpfenden Urtheilen ist man lieber träge, um nur bei seinen eigenen höchstsubjektiven Vorurtheilen stehen bleiben zu können; aber urtheilen will man auch so, und mit neuphilosophischen hochtrabenden Wörtlein um sich zu werfen lieben auch wohl die, welche sonst von der »modernen Philosophie« nichts wissen wollen; so bezeichnet man was man aus irgend einem Grunde nicht an sich kommen lassen will, und wäre es auch das allerrichtigste und nothwendigste, als subjektiv, und die Masse ist entzückt von dem schönen Worte »subjektiv«! Ich aber meine dass kein tüchtiger Gelehrter sogar in dem was man jetzt »Aesthetik« nennt, bei dem Subjektiven stehen bleibt.

Kommt man dann von der allgemeinen Art der Dichtung tiefer zu den einzelnen Wörtern und Redefarben herab: so findet man allerdings manche dem Dichter des B. Ijob eigenthümliche Wörter hier wieder [1]), was nicht überall Zufall sein kann. Aber dergleichen trifft man ebenso in den Reden Elihu's welche fast kein Sprachkenner mehr in unsern Zeiten dem alten Dichter zuschreibt: man kann also darin nichts sehen als dass

1) Diese hatte ich schon meist vollständig gesammelt, und es ist desto sonderbarer dass L. Hirzel sie gegen mich anführt. Man kann noch hinzusetzen: den Gebrauch des עפר 41, 25 vgl. oben S. 724; das נחושה für נחשת, welches seltener und eigenthümlicher ist, 40, 18. 41, 19 vgl. 20, 24. 28, 2; עפעפי שחר 41, 10 ist deutlich genug aus 3, 9 entlehnt, sowie 41, 21 b aus 39, 7. 22, und 40, 25 — 29 aus 39, 9 — 12.

der spätere Dichter das Werk des ältern viel gelesen und seine Weisen sich angeeignet hatte soweit es möglich war. Vielmehr kommt es hier auf das Unähnliche an: und obgleich man auch dessen hier nicht zuviel erwarten kann was beweiskräftig wäre, weil hier nicht wie in Elihu's Reden dieselben Sachen noch einmal von einem verschiedenen Dichter abgehandelt, sondern bloss zwei neue Thiere beschrieben werden wozu eine besondere Sprache gehörte: so fehlt es doch keineswegs an solchem. Ich führte schon früher den anfangenden langen Fragesatz ohne ein Fragewörtchen 40, 25 an, wozu sich in Elihu's Reden 37, 18, nicht aber in den Bestandtheilen des alten Dichters Aehnlichkeiten finden: denn das prosaische kurze Wort 2, 9 ist kaum dagegen zu nennen, und die Stelle 39, 1 f. worauf sich L. Hirzel beruft hat vielmehr inderthat das Fragewörtchen vorn; man vergleiche nur die vielen Fragesätze im Munde Gottes Cap. 38 f. mit den Stellen 40, 25. 37, 18 welche noch dazu jene als Muster vor Augen hatten, und man wird den völlig verschiedenen Sprachgebrauch deutlich genug fühlen; die einzige Stelle 38, 18a kann als Fortsetzung mit v. 17 verbunden sein, wie 40, 30 mit v. 29. Ich setze jetzt noch andre Beispiele hinzu, die meine Gegner wäre es ihnen um reine Untersuchung ernst gewesen, vielleicht hätten ebenso gut als ich finden und hinzufügen können. Der Gebrauch des בל 41, 15 und בלי 41, 18 als Verneinung vor dem einfachen Verbum ist ein wahres Prüfungszeichen für viele Stücke des A. B.s, da er sich nur bei gewissen Dichtern, bei diesen dann aber, wie man von solchen Begriffen erwarten kann, häufig findet: völlig fremd ist er dem wahren Dichter des B.s Ijob, welcher nur בלי und diess nur vor dem Nomen kennt 8, 11. 18, 15. 24, 10. 30, 8. 31, 39. 38, 2. 41. 39, 16. 42, 3. vgl. 14, 12. Die ganze Verbindung בל ימוט 41, 15 steht dort gar lose und wie um den Vers zu füllen, und ist um so gewisser als eine beliebt gewordene Redensart aus ältern Stellen wie Spr. 10, 30. 12, 3 entlehnt, je mehr ausser בל auch noch die ganze Wurzel מוט dem Dichter des B.s Ijob ungebräuchlich ist. Ferner gehört der seltsame Gebrauch des »Jordan« für jedes grosse Wasser 40, 23 diesem Dichter ganz allein an: der alte Dichter hätte es oft genug so anzuwenden Gelegenheit gehabt, während er

freilich kunstsinnig genug ist um es schon desswegen nicht zu gebrauchen weil er jede Anspielung auf Israëlitisches grundsätzlich vermeidet. Sogar durch den Namen Leviathan für den Krokodil entsteht ein unlösbarer Widerstreit zwischen dem ältern und dem spätern Dichter: dem ältern 3, 7 ist Leviathan ein rein mythologischer Name ebensowohl wie »die flüchtige Schlange« 26, 13, und gehört somit wie alle diese Vorstellungen in ein eigenthümliches Gebiet: und dass die ältern Hebräer den Krokodil so benannt hätten dafür fehlt jeder Beweis; wir finden diese Anwendung des Namens erst 40, 25 sowie in Stellen welche ebenso spät sind Jes. 27, 1. Ps. 74, 14 vgl. 104, 26, und wir können uns hienach nichts anderes denken als dass die Israëliten erst seitdem sie im 6ten Jahrhundert wieder in starken Haufen nach Aegypten versetzt wurden den Krokodil hier so zu benennen lernten. Eher hätte ihn der alte Dichter nach 7, 12 תנין genannt: denn das Wort ist nach Gen. c. 1 nicht mythologisch, und auch Hezeqiel 29, 4. 32, 3 gebraucht es für den Krokodil.

Endlich ist sogar die Wahl der beiden hier beschriebenen Thiere bezeichnend genug. Denn soviele Thiere der alte Dichter auch c. 38 f. beschreibt oder sonst im Werke berührt: alle sind nicht ägyptische, sondern rein asiatische. Die wunderbarsten Thiere der wirklichen Welt wollte deutlich der Dichter c. 39 so kurz aber auch so vollständig als möglich vorführen: wie nennt er denn weder Nilpferd und Krokodil noch irgend ein anderes ägyptisches Thier in der langen Reihe? Kann man nochnicht begreifen, dass wir in dem hinter 40, 15 gestellten Stücke das Werk eines Dichters aus einem ganz andern Kreise des Lebens und der Anschauung haben?

Nun, so wird es trotz der neuesten Verwirrungsversuche wohl dabei bleiben, dass wir hier einen spätern Dichter anerkennen müssen. Dieser lebte sichtbar unter den Wundern des ägyptischen Landes: während sich von dem alten Dichter durch nichts beweisen lässt dass er in Aegypten lebte, da solche entfernte Anspielungen wie 9, 26 vgl. Jes. c. 18 vom 8ten Jahrh. an keinem Hebräer auch in Palästina unmöglich sein konnten. Er wollte die ägyptischen Thierungeheuer in der Weise des

alten Dichters beschreiben: wenn aber seine Weise trotz des Strebens dazu sich nicht zu der reinen Höhe des alten Dichters erheben kann, wie sollte uns das so sehr wundern? und wenn er seine Vermehrung des alten Gedichtes nicht am geeignetsten Orte einschaltete, wie sollte uns das verleiten desswegen den schönen Leib des reinen alten Kunstwerkes zu verkennen? giebt es hier einen Maassstab für die wahre Erkenntniss als die Augen womit der wahre Dichter selbst sein Werk entwarf und der Sinn womit er es vollendete?

2. Ich will nichtmehr behaupten dass der spätere Dichter dieser Einschaltung derselbe war welcher Elihu's Reden hinzufügte: bei manchen Aehnlichkeiten der Sprache finden sich doch gewisse Unterschiede, und es genügt zu denken dass beide Stücke Einschaltungen späterer Zeit sind, wennauch von verschiedenen spätern Dichtern.

Elihu's Reden selbst geben sich in manchen Zeichen viel leichter als jenes kleinere Stück als Einschiebsel späterer Hand zu erkennen; nach mehrern Vorgängern giebt auch L. Hirzel hier der Wahrheit die Ehre, und bestimmt ihre Entstehung und Bedeutung so ziemlich nach meinem eignen Vorgange. Aber als strafte sich die übrige Verwirrung welche L. Hirzel wieder in das Buch eingeführt hat, sehen wir nun seinen nächsten Nachfolger Dr. Stickel sogar auch dieses Stück des jetzigen Buches von neuem dem alten Dichter zuschreiben. Ich gestehe indess dass ich fürjetzt weder die Lust noch die Nothwendigkeit fühle meine Leser in den weitläufigen Irrsaal zu führen, welchen dieser neueste Ausleger zum Zwecke einer »Vertheidigung der Echtheit« Elihu's eröffnet. Nur zwei Bemerkungen füge ich auf diese Veranlassung hier ein:

Dr. Stickel scheint mich selbst für seine Meinung aufzurufen, da ich S. 214 meiner Schrift so wohl bemerkt hätte dass der Dichter jedem Redner gewisse Lieblingswörter und Weisen gebe, was folgerichtig ja auch den Abstand der Sprache der Reden Elihu's von dem übrigen Buche erkläre. Einer solchen Folgerung hatte ich aber S. 299 selbst völlig die Wurzel abgeschnitten: warum hat Dr. Stickel diese meine zweite Stelle nicht mit jener vor den Augen seiner Leser zusammengehalten?

Die Sache ist, um sie etwas ausführlicher zu geben, diese. Ein guter Dramatiker (und den Dichter des B. Ijob kann man mit Recht einen Dramatiker nennen) wird jeden Redner den er oft einführt in einen festen Kreis von Vorstellungen und Gedanken, daher auch von Wörtern Wendungen und Redensarten stellen, ohne übrigens dabei durch steife Wiederholungen die Hörer zu ermüden: so ist auch im B. Ijob jedem Redner eine gewisse ihm eigenthümliche Weise zu reden gegeben, und diess zu beachten ist aus vielen Ursachen gut. Allein ganz anders verhält es sich mit Elihu's Reden: hier sehen wir eine im innersten Kerne verschieden gewordene Sprache, welche nichtnur von einem andern sondernauch von einem weit später lebenden Dichter herrühren muss, eine Sprache neuer Wortbildungen (wie דֵּעַ) welche nur eine neue Zeit hervorbringen kann, aramäischer Stoffe die dem ältern Dichter fremd sind, ganz abweichender Haltung und völlig verschiedener Redekunst. Diess alles auf denselben Dichter zurückführen hiesse Scenen aus Aeschylos und Euripides, aus Plautus und Terenz zusammenwerfen und dann behaupten, ein so zusammengestelltes Stück sei von demselben Dichter. Man muthe doch der althebräischen Literatur nicht Ungereimtheiten zu, die man in keiner andern sobald man sie zu verstehen anfängt dulden wird.

Diess führt mich auf die zweite Bemerkung. Je näher man gewisse Theile der althebräischen Literatur wiedererkennt, desto grössere Kunst wird man darin entdecken; ein Satz der sich wohl nirgends so überraschend bestätigt als in den Resten dramatischer Dichtung welche ich bei fortgesetzter Untersuchung immer näher erkannt habe. Dass das Hohelied ein salomonisches Singspiel (um es seiner Form nach gleich so näher zu bezeichnen) gewesen, wird sich hoffentlich für jedes gute Ange immer bewähren: ich setze aber jetzt meine jüngste Beobachtung hinzu, dass es allen deutlichen Spuren nach in 5 Akte zerfalle, ganz einem griechischen Drama ähnlich [1]). Das althe-

1) man weiss dass ich früher 4 Vorgänge (Akte) mit 13 Singstücken darin annahm: der dritte würde dann aber unverhältnissmässig gedehnt sein, und in seinem Verlaufe findet sich doch näher betrachtet vor 6, 4 eine Stelle wo kein unmittelbarer Zusammenhang

bräische Lustspiel der Irrungen welches in Erzählung aufgelöst jetzt der Erzväter-Geschichte Gen. c. 29—31 eingeflochten ist, lässt noch erkennbar genug dieselbe Eintheilung in 5 Abschnitte durchschimmern [1]). Das B. Ijob, die Tragödie des A. B., ist allerdings vonvornan nicht für die Aufführung bestimmt gewesen, hat aber in seinen Haupttheilen vollkommen dramatisches Wesen [2]), und konnte nur entstehen wenn das Drama im Volke längst bekannt war, so gewiss als Platon's Dialogen einen Verfasser haben der als Jüngling selbst Dramen gedichtet hatte. Sowie man es näher zu verstehen anfängt, legen sich seine dramatischen Haupttheile in bewundrungswürdiger Klarheit und Folgerichtigkeit dar und ein vollendetes Kunstwerk erhebt sich vor dem Auge des Beschauers. Wir sehen die Anknüpfung c. 1—3, die Verwirrung c. 4—28, und die endliche Lösung des grossen Räthsels c. 29—31. 38—40, 14. c. 42: aber die Verwirrung des Streites wie er unter Menschen geführt wird zieht sich wieder durch drei Gänge unter denen der mittlere die höchste Verwirrung aber auch die erste Möglichkeit einer Lösung offenbart, der letzte diese schon näher vorbereitet. Wir können also mit vollem Rechte auch hier 5 Akte eines Drama's erkennen: die Fünfeintheilung ist gewiss bei jeder Anlage eines etwas ausführlichern Drama's die am meisten im Wesen der Sache selbst liegende, die nächste und zugleich die vollkommenste; und wir sehen nun Hebräer und Griechen auf eine für die erste Betrachtung Erstaunen erregende Weise unabhän-

---

sich zeigt und wo die Heldin ebenso wie sonst am Ende eines Aktes erschöpft niedersinken kann; der Vers womit die übrigen Akte ausser dem letzten schliessen, wäre dann nach 6, 3 ausgefallen, und dass er hier stehen konnte folgt schon aus seiner Vorbereitung 5, 8.

1) s. Geschichte des Volkes Israël I. S. 397. 402—4.

2) dass jeder der drei Gänge des menschlichen Streites gerade einen Tag füllen solle, ward schon S. 59 meiner Schrift bemerkt: die Inder nennen den einzelnen Akt eines Schauspiels sogar wirklich *ahas* d. i. einen Tag (Dhûrtasamâgama in Lassen's anthol. p. 87, daher gestern für die Dinge des vorigen Aktes Mâlavikâgnimitra S. 44, 7—11), und die Spanier einen *jornado* (Lessing's Werke Bd. 25 S. 75 der frühern Ausgabe).

gig von einander darin übereinstimmen. Diess alles war nun schon 1836 von mir so vollkommen ausgeführt dass ich damals nur diese mögliche Zurückführung des Ganzen auf 5 Akte eines Drama's hochnicht auszusprechen wagte, obgleich ihr Gedanke mich schon damals hewegte: die Hauptsache aber für uns, die Erkenntniss des wahren innern Fortschrittes der ganzen Handlung in allen ihren nothwendigen sich unter einander tragenden und verknüpfenden Theilen war damals deutlich genug auseinandergesetzt. Zwar führte nun L. Hirzel, obgleich in dieser Hauptsache mir folgend, ohne allen Grund genug der alten Verwirrung zurück, indem er 4 Hauptheile des Buchs hinstellte: 1) den Prolog c. 1 f.; 2) den Streit zwischen Ijob und seinen Freunden c. 3—31 (welches ganz falsch ist, da c. 3 und c. 29—31 nicht im mindesten zu diesem Streite gehören); 3) die Erscheinung Gottes c. 38—42, 5 (welche sich ja aber hier noch nicht schliesst); und 4) den Epilog. Allein was bleibt noch von wahrer Anlage der grossen Handlung und von der Kunst des Dichters, wenn man mit Dr. Stickel sogar die Reden Elihu's für einen ursprünglichen Theil des Buches halten will? Es kehrt hier inderthat nur die Frage wieder, ob wir das schöne Werk mit den Augen seiner spätern Leser und Vermehrer, oder mit denen des Dichters selbst betrachten wollen.

3. Und möge man doch zuletzt nicht wähnen, dass diese Säuberung des ursprünglichen Werkes von seinen spätern Zusätzen und diese Wiedererkennung seiner ganzen Schönheit der einzige Nutzen sei, welchen eine der Sache genügende Untersuchung uns bringt. Noch andre und nicht minder bedeutende Vortheile ergeben sich weiter vonselbst, und es scheint bei der grossen Unwissenheit und Verblendung von welchen die aufrichtigste Arbeit in diesen Gebieten sich gegenwärtig verfolgt sieht, nicht umsonst dieses bei vorliegendem Beispiele noch etwas weiter zu zeigen.

Man kann allein so allem weitern Zweifeln über Aechtheit oder Unächtheit auch anderer Theile des herrlichen Buches ein Ende machen. Wie vieler anderen Theile Aechtheit hat man in neuern Zeiten schon bezweifelt und wie viel hat das Buch bereits von grundlosen Vermuthungen und Verwerfungen ge-

litten! Eine dunkle Ahnung dass nicht alles in dem jetzigen Buche von demselben Dichter sein könne, ging schwächer oder stärker durch die ganze neuere Zeit, und nicht ohne Grund und Ursache: aber solange noch keine der Sache genügende Erkenntniss über alle Seiten des Gegenstandes emporkam, war es kaum zu vermeiden dass diese dunkle Ahnung zahlreiche Missgriffe that und auch solche Theile verdächtigte welche die gewissesten und nothwendigsten Glieder des schönen Urwerkes sind. Wo ist nicht ein endloses Hin- und Herschwatzen, ein scheinbar gewichtiges Zweifeln mit hoher Miene und doch zugleich das bodenloseste Gerede, ein gefährliches Verwirren und Verfinstern — solange nochnichteinmal ein unumstösslicher Anfang zur richtigen Erkenntniss gelegt ist? Das hat auch diess Buch erfahren. Nun aber ist dieser gewonnen: und wenn es uns unmöglich ist die Abkunft jener 2 Stücke von demselben Dichter und einen wahren Zusammenhang derselben mit dem alten schönen Kunstwerke zu behaupten, so sind dafür alle andern Theile des jetzigen Buches desto sicherer als Glieder eines vollendeten Leibes erkannt. An diese reicht hinfort kein Zweifel mehr, was ich heute wie 1836 behaupte [1]): und ist,

1) ein neulicher Aufsatz Dr. Knobel's in den theol. Stud. u. Kritiken 1842 S. 486—95 behauptet wiederum einen den gleichen Dichter ausschliessenden Widerspruch zwischen dem sogen. Prologe und dem Gedichte, weil die nach jenem erschlagenen Kinder Ijobs in diesem noch als lebend geschildert seien. Allein dass auch im Verse der Verlust dieser Kinder vorausgesetzt werde, zeigen die Stellen 8, 4 (wo kein milderdeuten hilft) und 29, 5 (wo Ijob nächst Gott doch wohl an seine Kinder denken wird) unverkennbar. Die Stellen in welchen Ijob von Kindern redet hatte ich selbst S. 157 genau gesammelt, und glaube nicht dass auch die Stelle 31, 8 b dahingehöre (weil der Versbau dort Kinder nicht fordert, und weil צאצאים sosehr zunächst bloss Sprossen und nicht Kinder bedeutet dass es sogar für letztere sonst nur im zweiten Gliede nach dem deutlicheren בָּנִים oder זֶרַע im ersten gesetzt wird): an Enkel kann man allerdings nach dem deutlichen Worte »meine leiblichen Söhne« 19, 17 nicht denken; aber von Kebsweibern konnte ihm doch der Dichter nach Abraham's Beispiele ohne Zweifel einige Kinder zuschreiben abgesehen von seinen ehelichen, welche letztere auch in den Worten 19, 17 gar-

wenn man das Rechte zugibt, die Vernichtung des weitern Umsichgreifens endloser quälender Zweifel kein Gewinn? Wären wir doch nur erst überall in unserm deutschen Volksleben soweit, dass man das Rechte und Nothwendige zugebend dann alles Unrechte und Verkehrte desto kräftiger und segensreicher abweisen könnte!

Die Frage ferner über das Zeitalter des Buches reift nur auf diese Weise ihrer sichern Lösung entgegen. Scheidet man nicht jene beiden Stücke als spätere Zusätze aus, so wird man nie denen widerstehen können welche behaupten das Buch sei ein spätes und erst in der babylonischen Verbannung oder noch später geschrieben: denn diese Zusätze weisen allerdings auf eine so späte Zeit hin. Unterscheidet man aber richtig die ältern und jüngern Bestandtheile des Buches, so lehrt schon der Abstand zwischen beiden in allen Erscheinungen, dass jene um Jahrhunderte älter sein müssen als diese und spätestens nicht lange nach Jesaja's Zeit geschrieben sein können. Es ergiebt sich dann in dieser Hinsicht für das B. Ijob ein ähnliches Verhältniss wie für das B. der Sprüche oder den Psalter, wo man auch nicht umhin kann die einzelnen Stücke nach den Zeitaltern zu unterscheiden.

Endlich behalten die auszuscheidenden Stücke nichtnur ihren Werth den sie ansich haben und der den blossen Gedanken nach ebenso hoch oder noch höher stehen kann als der der alten Stücke, sondern sie gewähren uns auch die wichtigsten Zeugnisse für die älteste Geschichte des Buches. Es ist bisjetzt zusehr übersehen, welche bedeutsamen Zeugnisse über die früheste Geschichte wichtiger Bücher des Alterthums die Gestalt selbst giebt, in welcher sie uns überliefert sind; und je älter ein Buch ist oder je mehr es früh gelesen ward, desto grösser sind auch die Veränderungen die Auslassungen oder die Zusätze die es schon lange erfuhr ehe es unter den Händen gelehrter Sammler und Bearbeiter oder als heiliges Buch einen festen Text

---

nicht nothwendig gemeint werden. Uebrigens leitet mich bei der Ansicht über eine einzelne Stelle niemals eine falsche Rücksicht auf das Ganze.

erhielt. Ob das B. Ijob früh viel gelesen ward und auch in seinen ältesten Tagen auf die Leser den wunderbaren Zauber übte den wir nochjezt von ihm empfangen, ob es schon lange ehe es in den Kanon kam weitverbreitet und volksthümlich geworden war: wer möchte solche Fragen nicht lieber etwas beantwortet sehen als ganz umsonst aufwerfen? wer verfolgte ein solches Werk nicht gern bis in die entferntesten Zeiten zurück wo es nachweislich dawar? Aber zur gründlichen Beantwortung solcher Fragen besitzen wir ausser den bei allen Büchern A. B.s wenigen geraden Zeugnissen weiter keine Mittel als die Nachahmungen gewisser Redensarten aus ihm bei spätern Schriftstellern [1]) und die Gestalt selbst in der es auf uns gekommen; diese aber zeigt eben deutlich und sicher, dass ein Buch welches solche Nachbildungen wie die bei den bezeichneten Stücken hervorrief, in frühen Zeiten sehr viel gelesen und sehr mannigfach betrachtet sein muss. Das B. Qohéleth, um ein ähnliches Buch zu nennen, ist ganz sowie es aus der Hand seines Verfassers hervorgegangen war in den Kanon gekommen, ohne irgendeinen auch den kleinsten Zusatz eines andern und spätern Schriftstellers: denn es ist ein spätes Buch und hatte also da es in den Kanon kam noch keine lange Geschichte durchlaufen. Ganz anders das B. Ijob: und ein neuer Beweis sprosst daraus für die Gewissheit dass dieses Buch weit älter sein muss als jenes.

5. Schluss.

Hiemit ist das wichtigste von dém beurtheilt was die nur auf wenige Gegenstände eingehende Schrift des Dr. Stickel bringt. Das Werk des jetzt bereits verewigten L. Hirzel giebt dagegen

1) wohl die frühesten unverkennbaren und in jeder Hinsicht sichern Anspielungen auf das alte Buch Ijob finden sich im Deuteronomium (s. Geschichte des Volkes Israël I. S. 160), im Jeremia und Hezeqiel, Ps. 72, 12 und im B. Ruth. Anspielungen dagegen auf Stellen der beiden Einschaltungen finden sich schwerlich irgendwo früher als in Ps. 104: und so bestätigt sich auch von dieser Seite aus der weite Abstand zwischen den beiderseitigen Bestandtheilen des jetzigen Buches.

eine vollständige Erklärung des Buches, welche von dem guten Streben des biedern Mannes ein schönes Zeugniss ablegt aber auch bedauern lässt dass zwei Zeiterscheinungen um 1837—38, eine gelehrte und eine politische, welche er in der Vorrede beide berührt aber deren keine er klar betrachtete, zu sehr seinen Blick gerade in Beziehung auf mein gelehrtes Wirken verfinstert hatten, als dass er was damals bereits für das B. Ijob geleistet war hätte ruhig und sicher sich völlig aneignen können. Wie sehr er sich über die Bedeutung der nichtgelehrten Zeiterscheinung geirrt habe, ist im J. 1843 jedem einleuchtend: über die gelehrte dagegen hätte ihn eben die vollkommnere Einsicht in das Wesen des B.s Ijob und die Geschichte seiner Erklärung und Beurtheilung eines Bessern belehren können.

Wie ich im grammatischen Gebiete stets genug mit der Sache zu thun hatte, nie Streit suchte und Partei machte, aber auch nie gleichgültig bleiben werde, wenn ich eben diess allein fruchtbare Streben schnöde verklagt und bereits gesicherte Erkenntnisse schwer verkannt sehe: so habe ich auch in der geschichtlichen Betrachtung der Bibel nie Eigenes gesucht, fühle vielmehr überall wie schwer es auch hier sei der Sache so zu genügen dass eine Fülle zuverlässiger Wahrheiten hervorsprosse und Frucht trage. Mag es andre erfreuen überall nur Parteien zu wittern und jede neue Erscheinung die sie oft nichteinmal richtig zu verstehen angefangen haben in ein Fachwerk geläufiger Schulnamen zu stürzen: ich gestehe nicht wenig verwundert gewesen zu sein, als ich bemerkte, wie eifrig man sich vor einiger Zeit [1]) bemühte eine negative und eine positive Kritik so zu unterscheiden, dass man jene als die früher mit Segen gewirkt habe im Gegensatze zu meinen Arbeiten erhob und mir schuldgab die Gefahren einer neuen positiven Kritik bringen zu wollen. Als hätte ich mir vorgenommen positiv zu werden und so nach Wohlgefallen in jetziger Zeit zu haschen, ich der ich nichts mir vornehme als aufrichtig zu sein und zum Guten zu wirken! Wollen solche Gelehrte die keine durchaus ungeschichtliche Ansicht von der Bibel lieben, genauere Unter-

1) ich meine besonders De Wette's Vorrede zum Commentar über Johannes 1837, die ich erst jetzt gesehen.

suchung und erschöpfende Auffassung mit dem Namen positiver Kritik helegen: so will ich zwar über Namen nicht streiten, aber dann sollten sie davon Gefahren zu hefürchten aufhören und sie offener oder verdeckter zu verdächtigen Bedenken tragen. Wie wenig allgemein bisjetzt der Anfang einer genügenden Erklärung und Betrachtung verbreitet sei, zeigt ja schon das Beispiel der erwähnten heiden gelehrten Werke über das B. Ijob, die im Grossen nur einen Rückschritt bringen, so gewiss übrigens L. Hirzel manches für Anfänger recht nützlich auseinandergesetzt hat. Möchte man wenigstens soviel aus diesem Beispiele lernen, dass eine solche Erklärung wie hier wieder erscheint nie die Geschichte klar erkennen wird und dazu auch das Schönste der Bibel leicht verliert.

Doch nimmt ja die sich wieder mächtiger regende Wahrheit oft unerwartete Wege; und nichts kann zuletzt wünschenswertheres kommen als wenn die bessere Einsicht, die zuerst auf engere Kreise beschränkt ist, allmählig in anderer Art und Weise sich verbreitet und allen im Volke zugänglich wird. Haben doch die gelehrten Bemühungen der neuesten Zeit um das B. Ijob die Folge gehabt, dass diess herrliche Gedicht schon einigemale mehr nach den tiefern Ansichten welche jüngst angeregt wurden in allgemein verständlicher Sprache für die grössere Lesewelt hearbeitet ist [1]): und ich habe daran mehr Freude als an so manchen ebenso gelehrt scheinenden als unfruchtbaren Arbeiten [2]). Im Junius 1843. Ewald.

1) ich meine die Bearbeitung von Vaihinger Stuttgart 1842, und die von Rietmann St. Gallen 1843; diese hält den Elihu nicht mehr zähe fest, und jene sieht richtig die Gedanken an Unsterblichkeit in den betreffenden Stellen des Buches.

2) Nachschrift. Oben S. 715 Z. 5 von unten lies begegnet bin für begegnete. — S. 729 Z. 17 sind die eingeklammerten Worte zu streichen: Ijob ist v. 25—27 ganz in sich selbst versunken, ohne auf die Freunde zu blicken; nur der eine neue Gedanke, dass er, ja gewiss er und kein anderer Gott schauen werde, erfüllt hier seine Seele. — Ein Herr H. Gross aus Württemberg meint in dem mir eben zukommenden letzten Hefte der Heidelberger Studien und Kritiken, mein im vorigen Jahrgange dieser Zeitschrift sehr beiläufig über Robinson's Palästina gefälltes Urtheil habe diesem Werke Unrecht gethan. Jenes Urtheil bezog sich nur auf den ersten Band eines Werkes welches erst in diesem Jahre vollendet ist, war aber insoweit begründet genug, wie ich bald anderwärts zeigen werde.

II.

Uebersichten und Kritiken.

Den christelige Daab betragtet med Hensyn til det baptistiske Spörgsmaal. Af Dr. H. Martensen. Kiöbenhavn 1843. (Die christliche Taufe mit Bezug auf die baptistische Frage betrachtet u. s. w.)

Der Einfluss, den die Bewegungen und Zerwürfnisse auf dem Gebiete der Wissenschaft immer auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse ausgeübt haben, hat sich besonders in unserer Zeit so erfolgreich und umfassend erwiesen, weil die den beiden Mächten zu Grunde liegenden Principien zu einem Bewusstsein ihrer Selbständigkeit und ihres gegenseitigen Unterschiedes von einander, das sie früher nicht hatten, gelangt sind. Als nämlich das kirchliche Princip noch in seiner vollen Kraft als die schlechthin allgemeine Macht des menschlichen Bewusstseins da stand, da war alle Arbeit des Geistes im Grunde nur Selbstbestimmung der Kirche, geschah nur zu ihrer Verherrlichung, und es konnte nicht davon die Rede sein, dass die Kirche auch nur das Geringste von ihren ungeheuren Prätensionen aufgeben sollte; sie hatte noch nicht die Magd — die Wissenschaft zu freier Selbständigkeit aus sich entlassen, oder wenn sie es auch zum Scheine that, geschah es nur, damit dieselbe um so rüstiger für die himmlischen Zwecke der Herrscherin — für ihre eigene Knechtschaft arbeite. Wenn nun auch die Kirche selbst sich in einer Täuschung befand, indem sie trotz ihrer Prätension auf göttliche Autorität doch allein durch menschliche Kraft ihr imponirendes Gebäude aufführte und somit thatsächlich sich selbst widerlegte, so war doch damit nicht ihre Allmacht oder die Knechtschaft der Menschheit gebrochen, sie blieb vielmehr ungestört, bis ihr Geheimniss enträthselt wurde und das menschliche Selbstbewusstsein endlich einmal zu sich selbst kam. Dann erst musste der entscheidende Wendepunkt eintreten, da entweder ein völliger Umschwung im kirchlichen Bewusstsein entstehen würde, oder es musste

die Kirche, falls sie sich gegen die Entwickelung, die Wahrheit ihres eigenen Princips verbärten sollte, ausser allem lebendigen Verhältniss zu der Menschheit und ihren Angelegenheiten kommen, d. h. auf den Nullpunkt zurückgebracht werden.

In der dänischen Kirche, der übrigens in äusserlicher Hinsicht so viel von den mittelalterlichen Formen geblieben ist, schien anfänglich das erste Alternative eintreten zu wollen. — Es ist diese Kirche im strengsten Wortsinne eine Staatskirche, insofern nur ihre Bekenner sich des vollen Genusses der staatsbürgerlichen Rechte erfreuen, und ihre Angelegenheiten ganz in die Staatsverwaltung eingezogen sind, sie hat daher nicht minder die Nachtheile als die Vortheile, die aus dieser eigenthümlichen Lage fliessen. Zum Nachtheil der Kirche wird diese Lage, weil sie in ihrem Kampfe gegen solche Abweichungen von ihrem Bekenntnisse, die nicht unmittelbar auf eine Umgestaltung ihrer äusserlichen Verhältnisse abzwecken, vom Staate gehindert wird, der sich für dergleichen dogmatisches Gezänke entweder nicht interessirt oder gar demselben entschieden abhold ist, insofern seine Ruhe dadurch gestört wird. Gegen den Rationalismus hat diese Kirche demnach nichts ausrichten können, sondern ist vielmehr in einem ihrer energischsten Stimmführer, Grundtvig, der noch das Recht der Verketzerung für die Kirche in Anspruch nahm, zur Ruhe gewiesen worden. Der Staat betrachtete den von Grundtvig geschleuderten Bannfluch gegen einen rationalistischen Professor nicht als ein unveräusserliches Recht der Kirche, sondern als gemeine, bürgerliche Injurie, und er ist dieser Betrachtungsweise bei späteren ähnlichen Vorkommenheiten getreu geblieben. Da die kirchliche Parthei solcherweise in dem Widerstreben des Staates eine Schranke für ihren hierarchischen Eifer gegen die Lehrfreiheit fand, konnte sie nichts eiligeres thun, als für die Emancipation der Kirche vom Staate oder für die Auflösung der Staatskirche zu arbeiten. Diese Bestrebungen traten anfänglich in dem Verlangen hervor, dass es jedem Gemeindeglied gestattet werden sollte, sich an einen beliebigen in der Staatskirche angestellten Pfarrer als seinen Seelsorger anzuschliessen ohne Rücksicht auf den parochialen Verband, dem er örtlich angehören mochte;

die Consequenzen dieses Verlangens konnten aber nicht lange ausbleiben; statt des Rechtes sich an einen staatskirchlichen Pfarrer anzuschliessen forderte man bald ein unbedingtes religiöses Associationsrecht, das Recht die Geistlichen selbst zu wählen ohne durch die Rücksicht auf die sonst erforderliche wissenschaftliche Bildung irgendwie gehemmt zu werden. Dass von Seiten des Staates auf dergleichen Ansprüche nicht eingegangen wurde, versteht sich von selbst, und als die separatistischen Associationen, die sich schon an mehreren Orten des Landes gebildet hatten, dieselben begierig aufgriffen und praktisch anwendeten, fieng die weltliche Obrigkeit, meistens durch die Pfarrer angeregt, an, gesetzlich gegen die Abhaltung der Conventikel einzuschreiten. Die Collision wurde jedoch damit nicht beseitigt, sondern vielmehr noch straffer angespannt, und in der immer gährenden Unzufriedenheit und festen Ueberzeugung von der antichristlichen Gesinnung vieler Geistlichen fanden auswärtige Sektirer einen erspriesslichen Boden für ihre Thätigkeit. Emissarien der in Norwegen gestifteten Haugianischen Sekte zogen das Land durch — arme Bauern, von gewissen Glaubenswahrheiten des Evangeliums tief ergriffen und von dem Gefühle des ungeheuren Gegensatzes zu der ganzen Bildung, welche die Grundlage der Lehre der Geistlichen war, auf's Lebhafteste durchdrungen — und sie verkündigten das Evangelium in einer dem Volke zusagenden und verständlichen Weise; doch bald setzte die Obrigkeit durch Verhaftung oder Deportation eine Grenze für ihre Thätigkeit. Wichtiger und erfolgreicher wurde es aber, als eine Sekte, die schon lange ein eigenthümliches, selbständiges Dasein den übrigen Kirchen gegenüber behauptet hatte, die der Baptisten nämlich, diese Wirren für sich auszubeuten anfieng. Der Baptisten-Prediger Oncken aus Hamburg kam nach Dänemark, um im getrübten Wasser zu fischen, und es gelang ihm bald an den Orten, wo die separatistische Opposition gegen die Staatskirche am Stärksten gährte, eine Gemeinde zu gründen, so wie auch einen der begabtesten und rüstigsten Glieder dieser Opposition, einen gewissen Mönster, als Vorsteher und Lehrer an dieser Gemeinde zu bestellen. Derselbe wurde jedoch bald nebst mehreren Anderen, weil sie

den Taufakt vollzogen hatten, zu einer Geldstrafe und immerwährender Verhaftung verurtheilt, falls sie nicht versprechen wollten, sich ferner von der Vollziehung des Taufaktes zu enthalten, ein Versprechen, das sie jedoch gewissenshalber nicht geben wollten, wesshalb sie im Verhafte blieben. Während solcherweise der Staat sich als eifrigen Aufrechthalter der kirchlichen Interessen erwies, hatte er jedoch nicht nur die befeindete religiöse Sekte gegen sich; sondern auch die sonst in religiöser Hinsicht indifferente öffentliche Meinung mitsammt der ganzen politischen Opposition erklärte sich entschieden gegen alle Religionsverfolgung als dem Geiste unseres Jahrhunderts völlig zuwider. Der geistliche Fanatismus wies aber alle Friedensversuche, die die Regierung von der Macht der öffentlichen Meinung gedrängt im Interesse der angefeindeten Parthei einzuleiten suchte, entschieden von sich ab. Sowohl Rationalisten als Supranaturalisten erklärten sich gegen die religiöse Freiheit; Grundtvig allein, der Stimmführer der streng-kirchlichen Parthei nahm sich der bedrängten Sekte an. Gegen ihn aber erhob sich ein hierarchischer Staatsgeistlicher, nämlich der Herr Probst an der Metropolitankirche zu Kopenhagen, der mit einer wahrhaft kindischen Anwendung einiger der Hegel'schen Philosophie abgeborgten Floskeln von dem individuellen Bewusstsein, das seine Wahrheit im Gemeinbewusstsein (d. h. hier, dem Bewusstsein der Staatskirche) habe, die Unzulässigkeit aller Religionsfreiheit erwiesen zu haben glaubte. Er war es besonders so wie auch der Primas des dänischen Klerus, der Hr. Bischof von Seeland, die durch ihr Ansehen den Eifer der Obrigkeit rege hielten. Die Verfolgung erweckte endlich die Aufmerksamkeit des Auslandes. Die englischen Baptistengemeinden sendeten Abgeordnete nach Dänemark, um für ihre Glaubensgenossen die Religionsfreiheit zu erwirken. Sie erschienen vor dem Könige, der sie mit Wohlwollen empfieng und ihnen das Versprechen gab, die Sache bald auf eine befriedigende Weise zu ordnen; der Hr. Bischof dagegen, zu dem sie auch hingegangen waren, fertigte sie mit dem lakonischen, »das Gesetz will es nun einmal so«, ab, und glaubte in seinem pfäffischen Dünkel selbst die conventionelle Observanz des socialen Lebens

den Abgeordneten gegenüber hintansetzen zu dürfen. Doch ihre Mission wurde nicht erfolglos; bald wurde durch ein allerhöchstes Reskript der Gemeinde eine obwohl beschränkte Religionsfreibeit gestattet; Proselyten zu machen wurde ihr zwar verboten, die in ihrer Mitte geborenen Kinder aber durfte sie taufen nachdem sie erwachsen waren, ohne dass jedoch dieselben dadurch von der kirchlichen Kindertaufe dispensirt wurden [1]. Hiedurch aber entstand eine neue Schwierigkeit; orthodoxe Pfarrer sahen es als eine Prostitution der Kindertaufe an, dieselbe an Individuen zu vollzieben, deren ganze Erziehung sie zur Verabscheuung derselben bringen musste. Einer der Angesehensten unter ihnen weigerte sich geradezu baptistische Kinder zu taufen, und die Drohungen des Bischofs von Seeland vermochten ihn nicht in seinem Entschlusse wankend zu machen.

Um diese kirchlichen Vermittelungen und Fragen wenigstens zu einem theoretischen Abschluss zu bringen ist Hr. Martensen, Professor der Theologie an der Universität zu Kopenhagen, für die Kindertaufe in die Schranken getreten. Es ist aber sogleich als ein grosser Mangel an der Schrift des Herrn Verf. zu rügen, dass er diese Frage nicht im Zusammenhange mit dem allgemeinen kirchlichen Kampfe in Dänemark gefasst hat, in welchem sie allein genügend entschieden werden konnte, sondern kopfüber sich auf die dogmatische Seite der Frage geworfen hat, die im gegenwärtigen Falle eigentlich vollkommen bedeutungslos ist. Der Baptismus, der in seinem abgesonderten Dasein von allen den grossen geschichtlichen Bewegungen in der übrigen Kirche unberührt geblieben ist, darf für sich, für sein dogmatisches Princip keine weitere Aufmerksamkeit der Wissenschaft in Anspruch nehmen, er darf nur unter der allgemeinen Kategorie einer sektirischen Parthei betrachtet werden, ohne dass näher auf seinen bestimmten Inhalt einzugehen sein wird; dieser steht in gar keiner Beziehung zu den wirklichen Interessen der Gegenwart. Doch der Vf. ist ein Orthodoxer, und er kämpft als solcher nicht sowohl gegen die Sektirer als gegen häretische Ansichten von der Taufe, die innerhalb der Kirche

1) S. Rheinwalds B. A. K.Z 1843. Nr. 9.

selbst allgemein verbreitet sind, er will den strengen dogmatischen Begriff gegen die aufklärenden Abschwächungen sicher stellen. So aber ist die Bemühung des Vf. für die Entscheidung der gegenwärtigen Angelegenheit völlig unnütz, und für die Wissenschaft selbst wird seine Schrift auch keine grosse Bedeutung behaupten können, da sie die wichtigsten Fragen derselben gar nicht berührt, überhaupt sich so anstellt, als ob das menschliche Bewusstsein noch nicht über seinen Standpunkt vom 17ten Jahrhundert entwickelt wäre, als ob es sich noch um Feststellung oder Erhärtung einzelner dogmatischer Vorstellungen handele, und nicht vielmehr der ganze Boden, auf dem diese Vorstellungen aufgewachsen sind, bereits wankend geworden wäre. Und wie? Sollte es der Vf. doch nicht lieber vorziehen, über die negative Kritik unserer Tage, deren Dasein und geschichtliche Bedeutung er doch nicht in Abrede stellen wird, den Sieg davon zu tragen, als mit dem armseligen Triumphe über die Irrthümer einer längst verschollenen Sekte sich begnügen zu lassen, als ob überhaupt der mit dem Stande der Sache Vertraute die Unhaltbarkeit der baptistischen Ansicht vom Standpunkte der consequenten Kirchlichkeit bezweifeln möchte? Davon braucht man in der That von dem Vf. nicht erst überzeugt zu werden. Man beweise uns aber vom blossen menschlichen Standpunkte aus die Nothwendigkeit der Taufe, man beweise uns, dass wir als freie, denkende Menschen unsere Bestimmung ohne die Taufe nicht erreichen können; das in der That wäre eine dankenswerthe Arbeit für einen Apologeten. Dazu hat aber der Vf. keinen Schritt gethan, wie es aus der Prüfung seiner Arbeit erhellen wird.

Hr. Martensen sagt S. 4: den Zweck unserer Untersuchung bestimmen wir als eine Aufklärung über die Grundvoraussetzungen des gläubigen Bewusstseins, die Voraussetzungen, ohne die kein wiedergeborenes Bewusstsein möglich ist, und als eine Erkenntniss der Kindertaufe aus der Fülle dieser Voraussetzungen. — Schon mit dieser Bestimmung des Zweckes seiner Schrift zeigt der Vf., in welcher Entfernung er sich von dem Standpunkte unserer Zeit gehalten hat. Er spricht hier nicht von Voraussetzungen in dem Bewusstsein, aus denen etwa die weiteren

Bestimmungen sich entspinnen möchten, nein er meint objektive Voraussetzungen, das in der transcendenten Welt aufgeführte Vorspiel, durch welches gleichsam das menschliche Leben eingeleitet und von vorn herein bestimmt wird. Das menschliche Leben soll also mit einer fremden, himmlischen Voraussetzung seinen Anfang nehmen, es darf sich nicht autonomisch durch die eigene Kraft des inwohnenden Princips entwickeln, sondern nur durch einen Anstoss von aussen in einen mechanischen Gang versetzt werden; d. h. das Wunder soll der aktive Anfang jedes menschlichen oder bestimmter christlichen Lebens sein. Diese Ansicht, welche die eigentliche Grundlage der Beweisführung des Hrn. Vf. abgiebt, wird im ersten Abschnitt (S. 5—23) ausführlich entwickelt. Die ganze Heilsordnung ist ein Werk der göttlichen Gnade, der Glaube sowohl als die Sendung Christi; nur der zeitliche, relative Anfang des Glaubens kann aus der Predigt entstehen, die übrigens nur von dem schon in die Kirche, den Organismus Christi, Einverleibten ausgehen kann, nur die ewige Annäherung zum Glauben, nicht dieser selbst, der erst von der Kirche oder vielmehr von Christo im Individuum gegründet wird. Den Sekten ist die Kirche nur Resultat, Produkt, dessen Voraussetzung die Wiedergeburt der Individuen ist, während es vielmehr das Geheimniss des Organismus ist, dass das Ganze vor seinen Theilen, die Gemeinschaft der Heiligen vor den einzelnen Individuen ist. Wenn wir sagen, dass Christus die Kirche gestiftet hat, so meinen wir nicht damit den blossen geschichtlichen Anfangspunkt, sondern vielmehr ihren ewigen Anfang, indem Christus sich zum Princip des Geistes gemacht und in ein organisches Verhältniss zur Gemeinde sowohl im Ganzen als zu den einzelnen Gliedern gesetzt hat; der Glaube an Christus ist keine menschliche Sache, sondern in Gottes ewigem Rathschlusse einbefaast, dem zufolge Christus zur Welt gesendet wurde; er ist ein Autoritätsglaube im tiefsten und reinsten Sinne des Wortes. Diese Genesis des Glaubens als Autoritätsglaubens ist zu allen Zeiten dieselbe, was die persönliche Auswählung für den ersten Kreis war, das ist die Taufe für die spätere Gemeinde. Jedes neue Geschlecht, das zu der Gemeinde gefügt wird, ist ebenso primitiv von Christo

angeeignet als die ersten Jünger. Durch sein königliches Amt ist Christus ewig thätig und zwar nicht als in die Allgemeinheit des Geistes verflüchtigt, sondern als das persönliche Haupt der Gemeinde, als das Urbild des Geschlechtes. Der Satz, dass der Glaube von der Predigt komme, muss dahin verbessert werden, dass er von der Taufe komme. Insofern bei Juden und Heiden der Glaube mittelst der Predigt seinen Anfang nimmt, so ist das nur der relative, nicht der centrale, unendliche Anfang. Dieser ist auf dem religiösen Gebiete, was die Genialität auf dem weltlichen, nämlich die ursprüngliche, selbständige Macht der Idee, durch welche dieselbe das Individuum, nicht umgekehrt das Individuum sie wählt. Der kirchenstiftende Christus, das Princip, das die ganze kirchliche Lebensfülle in sich schliesst, macht sich in der Taufe zum Genius des Individuums. Er setzt sich in ein organisches Verhältniss zum Individuum und schenkt ihm die Quelle aller Glaubensentwickelung und aller christlichen Begeisterung. Diesen mysteriösen Grund des Glaubens übersieht der Baptismus, der die Taufe als einen Akt betrachtet, wodurch das Individuum erklärt, dass es Christum gewählt habe. Man übersieht, dass der religiöse Cultus, von dem die Taufe ein Theil ist, nicht blos ein Verhältniss ist, worin der Mensch thätig ist und Gott verehrt, sondern auch ein solches, worin Gott den Menschen cultivirt; Christus [1]) muss als der ewig fungirende, als der ewige Begründer des Gemeindecultus, als der alles bestimmende Centralwille in seinem ganzen Organismus gedacht werden. Hiemit ist der Begriff von bestimmten Christushandlungen gegeben, die vom Glauben unabhängig sind, durch die aber der Glaube begründet und entwickelt wird; hierin ist keine Idee eingehüllt, sondern ein persönlicher Wille, der Alles organisirende Christuswille. Der Geist ist das Bewegliche, das Sakrament das ewig Feste und Bleibende, die Christusfülle in sich Schliessende, aus der der Geist schöpft, die ewige Quelle aller Entwickelung.

Man wird hieraus ersehen, dass es dem Hrn. Vf. wirklich Ernst ist mit seiner Vertheidigung der sakramentalen Kraft der

1) Gewissermassen in Uebereinstimmung mit Feuerbach ist dem Vf. Christus der wirkliche Gott.

Taufe; von seinem erhabenen Standpunkte aus hält er es aber für unnütz die Möglichkeit einer solchen Wirksamkeit durch allgemein-menschliche Beweise zu erhärten; er begnügt sich damit, seine Sätze thetisch als kirchliche Orakel hinzustellen; im Grunde sind sie alle nur immer nachdrücklichere Wiederholungen desselben Gedankens. Die scheinbar überzeugende Kraft, welche diese Sätze für den nicht kritisch geschärften Blick haben mögen, liegt darin, dass allgemeine philosophische Wahrheiten, die nur in dieser Form Gültigkeit haben, in religiöser Form ausgesprochen mit derselben Prätension auf Anerkennung auftreten; die stattgehabte Verwandelung wird nicht eingestanden. Es ist der Satz von der Priorität des Allgemeinen vor dem Individuellen, Besonderen wahr, es ist diess Letztere nur die Bestimmung, Entwickelung des Allgemeinen, ohne das es gar nicht sein würde. Allein hiemit ist keineswegs die Wahrheit dieses Satzes in religiöser Form erwiesen, wo das Allgemeine als ideelle Voraussetzung ohne Weiteres zur zeitlichen, empirischen Voraussetzung verwandelt wird, wo dasselbe nicht als ausserzeitliche Idealität, sondern als zeitliche Realität vorgestellt wird, die des Individuellen gar nicht zu ihrer Verwirklichung bedarf, wo die Immanenz im endlichen Dasein zum transcendenten Fürsichsein hypostasirt wird. Ein solcher Begriff des Allgemeinen ist aber ein unmittelbarer sich selbst aufhebender Widerspruch. Die absolute Fülle des menschlichen Wesens ist schon zum voraus fertig, bevor sie sich in dem Leben des Einzelnen bethätigt hat, und wird ihm als göttliche Gabe durch die Taufe eingeflösst. Das ist die nothwendige Consequenz der abstrakt-religiösen Ansicht von dem Allgemeinen. Ein organisches Verhältniss, das Hr. Dr. M. fordert, wird hier nicht stattfinden können; diess findet nur dann statt, wenn das Allgemeine erst im Einzelnen verwirklicht wird, oder das Einzelne das wirkliche Allgemeine ist; als empirische Realität ist es Totalität an ihm selbst ohne die besonderen Momente, die als bedeutungslos vor ihm verschwinden. Wenn also Hr. M. sagt, dass das Ganze vor seinen Theilen ist, so ist diess dahin zu berichtigen, dass es in und mit seinen Theilen ist und nur in ideeller Hinsicht vor ihnen. Auf dem Standpunkte des Vf.

tritt das mechanische Eingreifen einer fertigen, in sich abgeschlossenen Macht in eine ihr fremde Sphäre, deren Selbständigkeit sie eben dadurch vernichtet, dass sie sich selbst zu ihrem wirkenden Principe macht, statt des organischen Verhältnisses der Totalität zu ihren Momenten ein. Wir haben hier nur eine Tautologie, die ewige Wiederholung des Allgemeinen von sich selbst ohne Vermittelung des Besonderen; mit andern Worten, alle Freiheit muss hier verschwinden. Der Vf. scheint auch diess gefühlt zu haben; obgleich er mit allem Eifer Christum als den allein Thätigen und persönlich Fungirenden, oder deutlicher gesagt die Allmacht der göttlichen Gnade festzuhalten sucht, steht er doch immer in Gefahr diese transcendente Macht zum Princip der Gemeinde oder zur inneren Bestimmung des Menschen herabsinken zu lassen. Wenn er z. B. sagt, dass Christus sich zum Genius des Individuums mache, dass der unendliche Anfang des Glaubenslebens in der Taufe — wo Christus selbst persönlich handelte — dasselbe sei was man in weltlicher Sprache genialen Anfang nenne, da auch hier die Idee als die Macht des Subjektes erscheint, so wird man genöthigt, da der Vf. die im Individuum gährende Idee als transcendente ausser und über ihm existirende Macht doch nicht betrachtet wissen will, sondern vielmehr als das innere, persönliche Wesen desselben, ohne das es gar nicht sein würde, auch den Gläubigen als ein von einer eigenen inneren, also menschlichen Macht ergriffenes Individuum zu bezeichnen, was der sonstigen Theorie des Hrn. Vf. durchaus widerstreitet. Solche Concessionen sind dem Vf. durch die Atmosphäre der Zeit abgezwungen, deren Macht er sich nicht hat entziehen können, obgleich der beste Wille in dieser Hinsicht ihm gar nicht abgesprochen werden darf.

Wenn der Hr. Vf. das Verhältniss zwischen Glauben und Taufe in der erwähnten Weise sich vorstellt, so ist es nur als eine nothwendige Consequenz zu betrachten, wenn er im folgenden Abschnitte (S. 23—38) den Satz ausführt, dass alle Taufe wesentlich Kindertaufe ist. Zwar erscheint sie nicht immer auf diese Weise, verschiedene Verhältnisse führen hierin eine verschiedene Praxis mit sich, aber das Grundverhältniss ist doch

immer dasselbe. Die h. Schrift, die zunächst vom Standpunkte der Mission abgefasst ist, befiehlt demnach nicht ausdrücklich die Kindertaufe, aber dieselbe ist schon in der Forderung ausgesprochen, alle Völker zu Jüngern des Herrn zu machen. Wenn gelehrt wird, dass wer da glaubt und getauft wird, selig werde, so ist darin freilich eine gewisse Receptivität für die Taufe, als Bedingung ihrer Wirksamkeit, vorausgesetzt, allein dieser Glaubensanfang verhält sich zu dem, der seinen Ausgang von der Einsetzung des Herrn nimmt, als Schatten zur Wirklichkeit, als Sehnsucht zur Erfüllung.

Alle Taufe ist also Kindertaufe; es kommt nämlich bei der Taufe nicht so sehr auf die Person, auf das fertige Ich, auf die Entwickelung, überhaupt auf das, was Jemand im bürgerlichen oder sittlichen Leben geworden ist, an, was alles eine verschwindende Grösse der göttlichen Gnade gegenüber ist, da die Begriffe von Pflicht und Tugend, vom Gemeinleben und sittlichen Wandel erst ihre wahre Bedeutung unter der Voraussetzung der Taufe bekommen und nur wahre Wirklichkeit in Christo und seiner Gemeinde haben — sondern es kommt hier nur auf die Natur an, auf die geistigen Naturbedingungen; es ist jedenfalls die Natur, die erneuert, nicht einzelne Handlungen, die abgelegt werden sollen. Aber doch muss die Freiheit der Taufe vorausgesetzt werden, als eine Möglichkeit, als Receptivität für die Gnadengabe, zwar nur als allgemeine Empfänglichkeit, in der die persönliche Eigenthümlichkeit schlummert, es ist die allgemeine Empfänglichkeit der menschlichen Natur für Christus, ihr unbestimmter Trieb zum Reiche Gottes, der sich auch im Naturgrunde des kindlichen Lebens rührt. Derselbe kann zunächst nur negativ aufgefasst werden als sich darin äussernd, dass der Baptizand der Gnade nicht widersteht, was doch nicht als eine gleichgültige Passivität zu denken ist; denn wenn auch die Thätigkeit nicht als persönlich, muss sie doch immer als lebendig gedacht werden; bei dem Kinde ist dieser Trieb ursprünglich, bei dem Erwachsenen muss er erst geweckt werden dadurch, dass seine alte Welt vor ihm zusammenfällt. So wird das alte Ich die Betrachtung der Taufe als Kindertaufe nicht aufheben können;

es gilt ja nur die allgemeine adamitische Natur, nicht das bestimmte Sündenbewusstsein. Der Verf. verwirft somit sowohl die Zwangstaufe als den Baptismus, weil sie beide mit dem fertigen, abgeschlossenen Ich zu thun haben, die erste nämlich mit dem noch im Heidenthum oder Judenthum gewurzelten alten Menschen, der noch nicht zur Receptivität erwacht ist, der zweite mit einem schon neuen, wiedergeborenen Menschen; in der ersten kommt die Taufe als Fatalismus, in dem zweiten als menschliche Willkür vor. Die Möglichkeit der Aneignung des Erlösungswerkes der Kindheit abzusprechen, ist manichäisch und führt zur Läugnung der Incarnation, zu der häretischen Vorstellung, dass Gott sich erst mit Christus verbunden habe, nachdem der selbstbewusste Gedanke in seiner Seele aufgegangen war; die Kindertaufe zu verwerfen, weil das kindliche Alter in seiner Unschuld der Wiedergeburt nicht bedürfe, ist dagegen pelagianisch, und die Kindheit Christi wird damit für überflüssig erklärt. —

Was nun zuerst den vom Verf. für seine Thesen geführten Schriftbeweis betrifft, so überlassen wir gern Anderen, für die dergleichen Argumente eine Bedeutung haben mögen, eine Widerlegung zu versuchen oder widrigenfalls sich von denselben überzeugen zu lassen; wir selbst beschränken uns auf die Theorie des Verf., insofern sie ihren Halt in sich selbst hat. Wenn wir gesehen haben, dass Hr. M. das Allgemeine als in sich fertige Totalität mit zeitlicher Priorität vor dem Besonderen betrachtet, so versteht es sich von selbst, dass er eben da, wo das Selbstbewusstsein noch nicht erwacht ist, den wahren Boden finden muss, auf dem dasselbe in seiner vollen Herrlichkeit wirken kann. Die menschliche Natur in ihrer wüsten Unbestimmtheit, wie sie noch nicht zur Gestaltung im Individuum gelangt ist, giebt den erspriesslichsten Boden für die in der Taufe wirkende Gnade ab; vor derselben verschwinden alle bestimmte Grössen, alles Menschliche wird zu einer unterschiedslosen Masse, *massa perditionis*, nivellirt. Insofern diess vom Kinde gesagt wird, ist es wahr, denn die geistige Individualität ist hier nur als blosse Möglichkeit da, und demnach ist freilich der weiteste, gränzenloseste Tummelplatz für das Allgemeine,

für den Mechanismus des Wunders hier gegeben. Allein vor einem solchen Mechanismus, dessen Annahme auch den entschiedensten Doketismus in sich schliessen müsste, erschrickt der Verf., er weiset die Annahme, dass das Kind blosses Substrat für die göttlichen Gnadenwirkungen sein sollte, entschieden zurück und behauptet das Dasein einer gewissen Empfänglichkeit bei dem zu taufenden Kinde. Allein als empfangend, receptiv bin ich nicht länger Natur ganz im Allgemeinen, sondern setze mich eben als dieses bestimmte Ich in Verhältniss zum Objektiven; dadurch hört aber theils das Allgemeine auf, einseitig zu wirken, theils wird eine solche geistige Empfänglichkeit nicht ohne den ärgsten Doketismus bei dem Kinde, dessen ganzes Leben ja noch in die Natürlichkeit versenkt ist, vorausgesetzt werden können. Wie nun der Hr. Verf. schon in der blossen Natur des Menschen, wie sie noch unmittelbar im Kinde da ist, eine gewisse Freiheit setzen zu müssen glaubte, um einen Anknüpfungspunkt für die göttlichen Gnadenwirkungen zu haben, so wendet er auf die Erwachsenen ein entgegengesetztes Verfahren an, indem er, damit die schrankenlose Macht der Gnade nicht beeinträchtigt werde, das Licht des Selbstbewusstseins in eine matte Dämmerung, in ein nebelhaftes Gemeingefühl sich auflösen lässt, um die wahre Empfänglichkeit für die Taufe zu gewinnen [1]). Doch selbst wenn der selbstbewusste Mensch sein ganzes Leben in Nichts zusammensinken lässt, sich selbst als dieses bestimmte Ich ganz aufgiebt oder nur unter der Kategorie der allgemeinen Sündhaftigkeit betrachtet, so wird doch diese Negation, indem sie die eigene That des Individuums ist, unmittelbar zur Affirmation, und eine solche Selbstvernichtung, wie sie Hr. M. als Bedingung für die Wirksamkeit der Taufgnade fordert, ist also unmöglich. Es soll übrigens hiemit keineswegs geläugnet werden, dass der Vf. richtig geurtheilt hat, wenn er vor der hehren Allgemeinheit der Religion alle menschliche Grösse als nichtig verschwin-

1) Ein Freund von mir hat hierüber die treffende Bemerkung gemacht, dass es nach dieser Ansicht vernünftigst scheinen müsste, Erwachsene im Schlafe zu taufen, wo eine gewisse Aehnlichkeit mit dem kindlichen Zustande sich freilich nicht verkennen lässt.

den lässt — er sollte nur nicht den Versuch machen, die Menschlichkeit, Vernünftigkeit seines theologischen Standpunktes zu erhärten. Dem vom Vf. über die Zwangstaufe Gesagten können wir nur unsre Beistimmung geben, werden uns aber doch die Frage erlauben, ob eine solche Taufe nicht auch hieher zu rechnen sei, die an Kindern vorgenommen wird, von denen es gewiss ist, dass sie durch ihre Erziehung eher zur Verabscheuung als zur Verehrung dieses Aktes gebracht werden müssen? Das scheint freilich der Hr. Vf. anzuerkennen, indem er ausdrücklich sagt (S. 44), dass die Taufe von der christlichen Erziehung untrennbar ist. Damit würde er sich übrigens in Opposition gegen unsre kirchliche Praxis stellen.

Im dritten Abschnitte (S. 38—53) behandelt der Hr. Vf. das Verhältniss der Taufe zur Prädestination. In der Kindertaufe nimmt der ewige Rathschluss seinen unendlichen Anfang in der Zeit. Die wahre Prädestinationslehre hat ihren reinsten Ausdruck im Lutherthume erhalten, das den göttlichen Rathschluss nicht als jenseitige, unerforschliche Macht, die räthselhaft über ein geschichtliches Menschenleben schwebt, sondern als einen gnadenreichen, segnenden Willen setzt, der mit uns ist durch die Geschichte und in Christo geoffenbart ist, sich in seinem Worte und Sakramenten eingefasst und uns in der Taufe geheiligt hat. Im Calvinismus dagegen ist die Prädestination ein fertiger, von Ewigkeit her abgeschlossener Begriff, so dass das wirkliche geschichtliche Leben, die Sendung Christi, sein Wort und Sakramente nur eine äusserliche Maschinerie werden, wodurch der ewige Gedanke sich mit unabänderlicher Nothwendigkeit wie der Faden der Parzen entspinnt. Die lutherische Ansicht erkennt die Realität der Zeit an, erkennt, dass der göttliche Rathschluss eine Geschichte hat; die Offenbarung Christi hat hier wirkliche, geschichtliche Bedeutung. Diese Lehre aber unterscheidet sich nicht nur vom Calvinismus, sondern auch von der pelagianischen Freiheitslehre, der zufolge die Offenbarung Christi nur Mittel für die menschliche Selbstbestimmung und die Geschichte nur Geschichte der menschlichen Rathschlüsse wird. — Jeder theoretische Irrthum in der Prädestinationslehre kommt an den Tag in der Lehre von

der Taufe; die Betrachtung der Taufe, die sich aus der calvinischen Prädestinationslehre entwickelt, ist partikular-baptistisch, während die pelagianische Lehre den Universalbaptismus aus sich gebiert. Auf dem calvinischen Standpunkte kann die Taufe keine Sicherheit für die Erwählung geben, da sich unter den Getauften Viele befinden, die nach der unabänderlichen Naturbestimmung zum Unglauben und Verwerfung gesetzt sind. Die Möglichkeit im neugeborenen Kinde ist für Calvin nicht die Möglichkeit zum Guten und Bösen, sondern bereits abgeschlossene Wirklichkeit. Da das kindliche Alter somit zur Täuschung wird, weil in ethischer Rücksicht eigentlich kein Kind ist, so wird hier keine Kindertaufe stattfinden können, wo der göttliche Wille als schirmende Charis sich zur Voraussetzung der kritischen Zukunft macht, von der aber hier gar nicht die Rede sein kann. Da also nichts mit der Taufe anfängt, ist es gleichgültig, wann sie gegeben wird; damit aber nicht ihr heiliges Zeichen profanirt werde, scheint es am rathsamsten, sie, bis die Kennzeichen des ewigen Lebens bei den Erwählten zum Vorschein kommen, aufzuschieben; diese Lehre ist so in ihrer innersten Wurzel baptistisch. Sie wiederholt sich in einem modernen, naturphilosophischen Manichäismus, der eine absolute Trennung zwischen den geistigen und psychischen Naturen macht, allein muss es auch eingeräumt werden, dass es einen merkwürdigen geistigen Naturunterschied zwischen Völkern, Familien und Individuen giebt, der sich selbst bis zu ihrem Verhältniss zum Heiligen erstreckt, so darf dieser Naturgegensatz doch nur als relativer festgehalten werden, der in seinem letzten Grunde sich in die Allgemeinheit der Gnade und Freiheit auflöst. Wird der Trieb zum Reiche Gottes als die allgemeine Grundbestimmung der menschlichen Natur geläugnet, dann wird auch die Gnade zur Partikularität und die Kindertaufe illusorisch. Der Pelagianismus läugnet die Allmacht der Gnade, betrachtet die Freiheit als in sich selbst mächtig, als welche sich durch sich selbst fertig machen kann. Da die Gnadenmittel hier nur als Mittel für das menschliche Ich gesetzt werden, so werden sie am besten bis auf einen Zeitpunkt aufgeschoben, wo das Kind zum Selbstbewusstsein gereift ist, und so haben wir

hier den Universalbaptismus, der nun entweder die Kindertaufe als ehrwürdige Sitte behalten mag, oder sich auf die Lehre von der Busse und Bekehrung werfend sich als heilige Gemeinschaft der verderbten Kirche gegenüber constituiren.

Im Gegensatze zu diesen Einseitigkeiten stellt der Verf. seine sakramentale Prädestinations-Lehre auf, welche die Kindertaufe als anfangende Lösung der Antinomie zwischen göttlicher Vorausbestimmung und menschlicher Selbstbestimmung, als den beginnenden Einheitspunkt von Gnade und Freiheit betrachtet. Die Gnade Gottes ist hier vorausbestimmend und vorausbildend zur Seligkeit, es ist hier ein innerer Fortschritt im göttlichen Rathschlusse vor sich gegangen. Die Taufe ist nicht nur berufend, sondern prädestinirend, weil Christus sich in ihr in ein bleibendes, immanentes Verhältniss zur einzelnen Seele setzt und sich die Natur des Einzelnen aneignet und assimilirt. Der königliche Wille Christi ist schöpferischer, naturwirkender Wille; das Kind ist Gefäss, urnatürlicher Stoff für das Wirken. Es ist aber nicht blosses Gefäss, sondern anfangendes Subjekt, das sich zur Freiheit in Christo prädestiniren soll. Das Kind empfängt zwar in der Taufe einen *character indelebilis*, die Macht der göttlichen Gnade, die sich über es bethätigt, ist aber doch nicht blinde Naturnothwendigkeit, sondern lebendige Vorsehung, die es in den Ursprung der Freiheit versetzt. Die Prädestination schliesst sich nicht ab, sondern nur auf in der Taufe; als unbedingte ist sie zugleich bedingt, sie ist keine fertige Prädestination, sondern der Gnadenruf zur Freiheit, keine abgeschlossene Gabe, sondern ebensosehr Aufgabe. Die Entwickelung der Frucht der Taufe ist demnach durch Arbeit und Wachsamkeit, durch den Gebrauch der Worte und der Sakramente bedingt. Hiedurch wird auch die Fassung der Apokatastasis bestimmt. Die abstrakte Apokatastasis ist nur darin vom Calvinismus verschieden, dass sie unter der Form der Einheit, was jener unter der des Dualismus setzt; in beiden Fällen tritt sie als Naturnothwendigkeit ein, das Freiheitsleben, die Zeit hat ihre Bedeutung verloren, die Taufe ist nur ein Zeichen dessen, was auch ohne Taufe geschehen würde. Auch muss die Fassung der Wiederbringung

verworfen werden, die aus dem Begriffe einer in der Taufe sich abschliessenden Prädestination entspringt, wodurch das Bedingte im unbedingten Rathschlusse für einen Schein erklärt wird. Der Vf. will seine Meinung nicht assertorisch, sondern nur fragend ausdrücken: ist die Kindertaufe mit einer jeden Form der Apokatastasis, auch mit einer solchen, die durch eine Krisis des sittlichen Willens zu Stande zu kommen gedacht wird, unvereinbar? muss das Reich Christi nicht siegen wenn auch nicht mit zwingender, doch mit unumstösslicher Nothwendigkeit? fordert die Kindertaufe, die ja doch eins ist mit der Erwählung aller Völker, nicht eine wenn auch nicht unmittelbare und fatalistische, doch freie und dialektische Apokatastasis? Falls man diese Fragen verneinend beantworten wollte, würde das Unbedingte im göttlichen Rathschlusse in seinen Bedingungen zu Grunde gehen und er würde damit aufhören eine thetische Prädestination zu sein. Doch auch eine solche verwirft die Kirche, insofern das Hypothetische dadurch ausgeschlossen wird; sie hält sich auf dem Standpunkte der Entwickelung. Diese Lehre darf auf dem Standpunkte der strebenden Freiheit nicht abgeschlossen werden; sie ist mehr eine Antinomie für das dogmatische Denken als ein fertiges zum Resultate abgeschlossenes Wissen. Der Verf. erklärt sich ebensosehr gegen eine als Thesis dargestellte Apokatastasis, die die Bedeutung des Freiheitskampfes aufhebt, als gegen die hypothetische, die die göttliche Thesis in der Kindertaufe wankend macht. Die Verdammniss muss hypothetisch gesetzt werden; die Aufgabe ist also, die unumstössliche Thesis der Gnadenwahl mit der unaustilgbaren Hypothese der Verdammniss zu verbinden!

Was die Darstellung des Verhältnisses der lutherischen Prädestinationslehre zur calvinischen betrifft, so werden wir dem Hrn. Verf. gerne zugeben, dass die erste die Realität der Endlichkeit, der Zeit in höherem Maasse anerkennt als die mit unerbittlicher Strenge auf dem absoluten, göttlichen Standpunkte sich behauptende Lehre von Calvin; wir gehen dem Verf. gerne unsere Beistimmung in seiner Kritik der calvinischen Lehre wie in seiner Auffassung der lutherischen; allein nimmer werden wir einräumen, dass das gedachte Problem da-

durch, dass es in Verbindung mit der Lehre von der Taufe betrachtet wird, wie es Hr. M. gethan hat, auf eine befriedigende Weise gelöst ist oder gelöst werden kann. Wenn es nachdrücklich hervorgehoben wird, dass die Taufe nicht blos berufend, sondern auch prädestinirend, dass Christi königlicher Wille ein schöpferischer, naturwirkender Wille ist, dass durch die Taufe ein innerer Fortschritt im göttlichen Rathschlusse vor sich gegangen, so sehen wir hierin nur den Gegensatz zum Calvinismus, dass der dort in der abstrakten Ewigkeit wirkende göttliche Wille hier wunderthätig in der Zeit wirkt, wodurch ebenfalls die menschliche Thätigkeit überflüssig oder unmöglich wird; der Verf. stellt desshalb die modificirende Behauptung auf, dass das getaufte Kind anfangendes Subjekt ist, das mittelst der Taufe sich selbst prädestiniren soll, womit wir abermals zur freien Thätigkeit hingewiesen sind, wozu die Prädestination nur der »Gnadenruf« sei, eine Bestimmung, die oben als in die Prädestination verschwindend dargestellt wurde. Diese ungeheuern Widersprüche hat der Verf. gefühlt und sich sehr gründlich mit ihrer Lösung abgequält, seine Qual aber, weil sie von der hartnäckigen Festhaltung der abstrakten Selbstständigkeit beider Seiten gegen einander untrennbar ist, kann nur zur Verzweiflung führen, was der Vf. auch ehrlich ausspricht, wenn er das Problem als ein wenn auch nicht absolut unbegreifliches, doch wenigstens bisher unbegriffenes Räthsel hinstellt. Insofern man das Wesen des »dogmatischen« Denkens in die Fassung der Begriffsmomente als selbstständiger Totalitäten gegen einander setzt, so muss ihm freilich das Vermögen ein solches Problem zu lösen abgesprochen werden; es kann höchstens zur Darstellung desselben und zum Postulat der Lösung in der Harmonie beider Seiten kommen. Wie das gedachte Problem philosophisch zu lösen sei, hätte der Verf. übrigens aus Vathe's Schrift über Freiheit und Gnade lernen können.

Es ist freilich wahr, wie Hr. Dr. M. sagt, dass die Prädestination weder als blos thetische oder absolute, abgeschlossene, noch als blos hypothetische zu denken sei. Wenn der Verf. jedoch die Prädestination als Bestimmung einer absoluten

über und ausser der Welt seienden Macht, die von der Endlichkeit unabhängig ist, mit Einem Worte als göttlichen Rathschluss geltend machen will, dann darf sie nur als absolute gedacht werden, jede Beschränkung ist hier unmöglich; für diesen, wie Vatke ihn nennt, abstrakten Pantheismus ist die ganze Endlichkeit ein verschwindender Punkt, man mag sich nun Gott als in der puren Ewigkeit oder in der Zeit durch gewisse äussere Mittel wirkend vorstellen. Eine sogenannte Hypothesis aus der endlichen, menschlichen Natur hergenommen mit dieser Thesis zu verbinden, ist widersprechend, weil diese beiden Seiten eben nichts Anderes sind als die zur abstrakten Einseitigkeit fixirten Momente eines Begriffs, deren Wesen also eben darin besteht, dass die eine nicht die andere ist. Fasst man dagegen diese Seiten nicht als an sich seiende Totalitäten, sondern vielmehr als Momente Einer Totalität, die in dem Entwickelungsprocesse sich gegenseitig voraussetzen und in einander übergehen, dann lösen sich alle Schwierigkeiten von selbst. Die Thesis als die innere, immanente Bestimmung der menschlichen Natur ist natürlich untrennbar von derselben, eigentlich nur ihre Selbstaffirmation und in dieser Abstraktion eine Tautologie; unmittelbar aber erscheint sie als ihr Gegensatz, d. h. als hypothetische. Unmittelbar ist die menschliche Natur indifferent, die Möglichkeit des Guten und Bösen in sich enthaltend; sie ist nur an sich ihre Totalität, die sie erst wird, indem die innere Bestimmung (die Thesis) durch die Willensarbeit zur Wirklichkeit herausgesetzt wird; also erst durch die Vermittelung des Hypothetischen ist die Thesis wirklich, wie dieses wiederum in ihr seine Voraussetzung hat. In der Prädestination macht sich der menschliche Wille zu seiner eigenen Voraussetzung, oder die Prädestination ist nur die eigene, immanente Macht des menschlichen Willens in ihrer absoluten Idealität und Erhabenheit über ihre Bedingungen angeschaut; als solche aber ist sie noch nicht wirklich, die Wirklichkeit muss sie sich erst vermitteln, dadurch erscheint sie unmittelbar als hypothetische. Die Frage nach der Apokatastasis löst sich in die Frage auf, ob dieser immanente Willensprocess, diese in ideeller Hinsicht nothwendige Dialektik zwischen Thesis und Hypothesis auch

überall **empirisch** eintrete. Es soll nun nicht geläugnet werden, dass dieser immanente Entwickelungsprocess durch die Individualität und die Lebensbedingungen, in die der Einzelne gestellt ist, vielfach bestimmt wird, allein im Allgemeinen wird er nicht aufgehalten werden können, sondern findet überall selbst bei dem Verbrecher in einer gewissen Weise, nämlich in der durch seine Individualität bedingten Gestaltung, statt. Die Apokatastasis des Verbrechers ist die Strafe, sowohl als legale, wodurch äusserlich an ihm dargestellt wird, was innerlich versäumt ist, als auch als Gewissensbisse, Verzweifelung, oder jedenfalls als das Gefühl der Isolation dem sittlichen Lebensorden gegenüber, als das Bewusstsein, kein lebendiges Glied in der sittlichen Welt zu sein. Also auch hier bricht das Allgemeine in der allein für diese Individualität möglichen Form hervor; diese Aufrichtung ist freilich von der Vernichtung nicht verschieden, insofern von diesem bestimmten Ich die Rede ist.

Hat Hr. Dr. M. nun auch nicht anf seinem Standpunkt das Problem lösen können, so soll doch nicht geläugnet werden, dass er in einzelnen Anläufen dem wahren Standpunkte sich etwas nähert, so z. B. wenn er sagt, dass die Apokatastasis nicht als unmittelbare, fatalistische, sondern als dialektische zu denken sei; solche einzelne Blicke verlieren sich aber in die allgemeine dualistische Anschauung. —

Der vierte Abschnitt (S. 53—76) handelt von der Taufe als Wiedergeburt; die Taufe ist die wesentliche Wiedergeburt, weil in ihr die neue Kreatur gegründet ist. Diese Lehre muss jedoch näher durch die von der Rechtfertigung durch Christnm bestimmt werden; die Taufgnade wird hier die missverstandene Rechtfertigung. Demnach wird die symbolische Ansicht von der Taufe als einem Zeichen der göttlichen Gnade verworfen; es muss erkannt werden, dass der königliche Wille Christi in und mit der sichtbaren Handlung ist; das Willensverhältniss wird aber ohne ein Wesensverhältniss zwischen Christus und der Kreatur nicht gedacht werden können: doch ist die durch die Taufe gegründete Immanenz des Wesens Christi im Kinde nicht als fertige, sondern nur als anfangende zu betrachten; das universelle organische

Verhältniss, worin Christus zu seiner Gemeinde steht, lässt er hier in Kraft hinsichtlich des Einzelnen treten, seine Gerechtigkeit wird auf das Kind übertragen, das ihr unbewusster Träger wird. Aus dieser Gerechtigkeit entwickelt sich der Glaube, aus der Gabe die Empfänglichkeit, der Glaube ist nur das receptive Organ, wodurch die Gerechtigkeit subjektiv angeeignet wird. Die rechtfertigende Taufgnade ist die Mutter des Glaubens, sie ist Mittheilung des heil. Geistes, der das Princip aller Empfänglichkeit für Christus ist und die Einzelnen in ein inneres Wesensverhältnis zu seinem mystischen Leibe setzt. Dass viele Getaufte vom Glauben abgefallen sind, beweist nichts gegen die Realität der Gnadenwirkungen; es findet ja hier ein ethisches, kein blosses Naturverhältniss statt; ohnedem bleibt immer die innere Möglichkeit des Glaubens, so dass die Kirche hier auf eine bei weitem gründlichere Receptivität als bei den nicht Getauften rechnen kann, denn der Herr selbst hat ja in eigener Person gewählt.

Es ist ein innerer Parallelismus zwischen der Wiedergeburt und Incarnation; die Ansicht von der Kindertaufe hat immer ihren christologischen Reflex. Die symbolische Ansicht, die das Kind nur figürlich in der Taufe wiedergeboren werden lässt, während die wirkliche Wiedergeburt erst mit dem Bewusstsein kommen soll, entspricht der ebionitischen Ansicht von Christus, die seine übernatürliche Empfängniss mythisch erklärt und nur sein religiöses Bewusstsein als Gottmenschliches gelten lässt; nach der wahren christlichen Lehre aber muss alles, was vom erhöhten Christus gesagt wird, auch wesentlich von dem Kinde ausgesagt werden können. So ist auch das getaufte Kind Gottes Kind, wenn es sich auch nicht als solches weiss; aber doch dürfen wir nicht das Kind gläubig nennen, ebensowenig als wir dem neugeborenen Christus Gottes- und Selbstbewusstsein beilegen dürfen, es hat nur das Wesen und den Geist des Glaubens (Geist ohne Bewusstsein!). Hiemit ist nun die magische oder doketische Ansicht von der Taufe ausgeschlossen, die die Natur des Kindes zum Scheine macht, indem sie entweder objektiv eine Transsubstantiation in demselben vor sich gehen lässt oder ihm subjektiv einen Glauben

beilegt, der psychologisch unmöglich ist. Diese Ansicht hat ihr Widerspiel in der Christologie, die dem Kinde Christus einen empirischen Besitz der gottmenschlichen Eigenschaften beilegt, die sich erst in seiner Mannheit und Erhöhung entwickelten. — Der Verf. verwirft ebenfalls die katholische Ansicht von dem stellvertretenden Glauben der Kirche, da dieselbe die Individuen nicht zu ihrem Rechte kommen lässt; selbst wagt er es nicht zu entscheiden, was verborgen sich in der kindlichen Psyche rühren kann, und beschränkt sich darauf, dem Geiste eine organische Funktion beizulegen, wodurch er sich zum Geist dieser Seele macht; nicht eine unmittelbare Immanenz will er setzen, sondern nur den lebendigen Anfang eines organischen Verhältnisses.

Inwieweit wird man sagen können, dass die Taufe zur Seligkeit nothwendig ist? Dieser Satz hat wie alle ähnliche nur in seiner Beschränkung seine Wahrheit; der göttliche Wille kann nicht an die Formen, die er selbst setzt, gebunden sein, sondern muss über dieselben übergreifen, es wäre sonst die sakramentale Gegenwart Christi unmittelbare Naturnothwendigkeit. Kraft seiner inneren Unendlichkeit kann der göttliche Wille unerschöpflich an Möglichkeiten sein nnd kann Alles zum Gnadenmittel machen. Von dem Standpunkte des organisirenden Willens also kann der sinnliche Akt relativ entbehrlich genannt werden, nicht aber vom Standpunkte der Kirche, der gegebenen Organisation; diese ist an die geschichtliche Einsetzung des Herrn gebunden. Allgemeine Erschütterungen und Krisen, die in der Geschichte eintreten, können dem Entwicklungsgange der geistigen Organisation Abbruch thun, desshalb wird aber die Kirche oder der Einzelne es nicht thun können.

Wenn der Hr. Verf. hier in einem ziemlichen Gegensatze zur gewöhnlichen protestantischen Vorstellungsweise den Glauben als das Resultat der in der Taufe mitgetheilten Gerechtigkeit betrachtet, so könnten wir ihm freilich seine eigene Aeusserung entgegenhalten, der zufolge der Glaube eben das receptive Organ für die Gerechtigkeit ist, so dass also doch die Gerechtigkeit erst mittelst des Glaubens wirklich angeeignet wird, während sie sonst als blosse Möglichkeit, d. h. als Nichts, vor-

handen ist; diese Einwendung wird aber gewissermassen dadurch entkräftet, dass nach der Ansicht des Hrn. Verf. auch der Glaube das Werk einer himmlischen Macht, nämlich des heil. Geistes ist, womit wiederum alle Wahrheit und Wirklichkeit des menschlichen Lebens verschwindet, damit aber auch der Boden der ganzen himmlischen Maschinerie; darüber haben wir aber bereits mit dem Hrn. Verf. gesprochen, und die Künste, wodurch er auch hier den Schein der menschlichen Freiheit aufrecht zu halten sucht, brauchen wir nicht länger in ihrer Erbärmlichkeit aufzudecken. Wir werden uns damit begnügen, im Allgemeinen auf den Reflexions-Standpunkt hinzuweisen, der die verschiedenen Entwickelungsstufen des menschlichen Lebens zum abstrakten Unterschiede gegen einander als in wesentlich verschiedenen Principien gegründet fixirt. Er zerreisst das Einheitsband in der menschlichen Natur und betrachtet die Vollendung derselben nicht als eine von innen heraus sich entwickelnde, sondern als Mittheilung einer himmlischen Weihe, als eine neue Geburt, in der das Alte nicht mehr gilt. Wie unter der Voraussetzung einer solchen übernatürlichen Wiedergeburt, in der Christus selbst gehandelt hat, ein Rückfall eintreten könne, ist nicht einzusehen. Der Verf., der diess auch anzuerkennen scheint, begnügt sich mit dem armseligen Trost, dass der heil. Geist doch nicht ganz seine Macht über die Abgefallenen verloren habe und sie daher auch wiedergewinnen können werde. Auf welche Weise er diese Ansicht mit Hebr. 6, 4 f. und 2 Petr. 2, 3 vereinigt, mag er selbst zusehen. — Die Ansicht der Schrift ist, wenn übrigens die Möglichkeit des Abfalles denkbar ist, offenbar die richtigere, insofern anstatt der früheren Indifferenz und Apathie jetzt die positive Entfremdung eingetreten ist, die sich ja eben auf die Bekanntschaft mit dem verlassenen Standpunkte stützt.

Die Ansicht des Verf. von der Nothwendigkeit der Taufe kann nur — versteht sich vom kirchlichen Standpunkte — gebilligt werden; freilich wird die sichtbare Handlung eigentlich nur als Accommodation von Seiten Gottes betrachtet.

Im letzten Abschnitte (S. 76 — 86) wird das Verhältniss der Taufe zum Glaubensbekenntniss und zur Confirmation be-

sprochen. Das erstere braucht nicht ausdrücklich abgelegt, muss aber jedenfalls hinzugedacht werden als sich von selbst verstehend. Die Confirmation ist *toto genere* von der Taufe verschieden, also nicht, wie gewöhnlich geschieht, als ihr Supplement zu betrachten; bei der Confirmation legen die Katechumenen Rechenschaft über ihre Taufsaneignung und die Gemeinde über ihre religiöse und ethische Produktivität ab. Wenn man behaupten würde, dass die Taufe bis zur Confirmation aufgeschoben werden könnte, wie Schleiermacher thut, dann würde man der Gemeinde und der Familie dieselbe Kraft als dem Herrn zuschreiben. Die Gemeinde muss aber erkennen, dass sie den Kindern nicht genugthun könne, sie muss dieselben an Ihm, der höher und besser ist als sie selbst, nämlich an Christo theilnehmen lassen. Sagt man, dass die Gabe Christi von Kindern nicht angeeignet werden könne, so verwechselt man die Taufe mit dem Abendmahl, wo der Mensch Christus mit sich assimilirt, wie Christus in der Taufe ihn mit sich assimilirt hat. Endlich kommt der Verf. auf den Punkt zu sprechen, der den Baptismus in neuerer Zeit zur Wirksamkeit als religiöse Sekte zunächst hervorgerufen hat, das Missverhältniss zwischen Glauben und Taufe bei so vielen Mitgliedern der Kirche; wollte man nun, anstatt die Wiedertaufe zu fordern, sich auf die Forderung einer Wiederholung der Confirmation beschränken, dann hätte diese Forderung, wenn sie nur nicht buchstäblich verstanden würde, einen Sinn. Es regt sich in unserer Zeit ein mächtiges Heidenthum in der Kirche, das doch nicht eine historische Objektivität erhalten kann; alle Stufen des Heidenthums reflektiren sich im Bewusstsein unserer Zeit, vom Fetischismus, der die weltlichen Dinge anbetet und die materiellen Interessen als Gottheiten setzt, bis zur philosophischen Religion, die die Idee verehrt. Doch wird das christliche Auge leicht durch die heidnische Larve die getaufte Psyche schauen und die zurückgedrängten christlichen Züge bei den abgefallenen Individuen wiedererkennen können. Mit Bezug auf solche muss die naturthetische Thätigkeit eintreten, d. h. man muss durch christliche Wissenschaft auf dieselben wirken. Es ist jetzt wie in der ersten Zeit des Christenthums, als Viele, die auf dem

Höhepunkt ethischer Intelligenz standen, zum Christenthum übergingen. Doch darf der Unterschied zwischen getauften und ungetauften Katechumenen nicht übersehen werden, wesshalb auch die Apologetik unserer Zeit einen andern Charakter als die damalige haben muss.

Hinsichtlich des zuletzt besprochenen Punktes müssen wir freilich dem Vf. darin beistimmen, dass das Christenthum durch die modernen Geistesrichtungen scheine, denn sie sind aus der christlichen Geschichte hervorgegangen und können diesen ihren Ursprung nicht verläugnen, man darf sogar behaupten, wie es auch Feuerbach gethan hat, dass in der modernen Ansicht das wahre Wesen des Christenthums endlich an den Tag gekommen ist. Allein eben desshalb können wir hier keinen Reflex des Heidenthums finden, namentlich was die bestimmte religiöse Form betrifft, die jene Richtungen gar nicht haben. Es muss vielmehr die Insinuation, dass unsere Zeit den materiellen Interessen z. B. religiöse Verehrung zollen sollte, als empörende Lüge abgewiesen werden; sie betrachtet, ja, wie Jedermann weiss, diese materiellen Kräfte nur als natürliche, sie macht sich dieselben durch den industriellen Mechanismus, den ja wiederum der menschliche Geist als seine eigene That erkennt, unterthänig. — Müssen wir aber dergestalt Hrn. Dr. Martensen zugeben, dass die moderne Welt aus dem Christenthum hervorgegangen und von demselben gewissermassen durchdrungen sei, so dürfen wir ihm doch keinen sonderlich günstigen Erfolg seiner apologetischen und katechetischen Bestrebungen versprechen, theils weil sie nicht das wahre Christenthum fördern, sondern vielmehr uns auf eine gewesene Form der Christlichkeit zurückbringen möchten, theils weil sie offenbar zu viel auf die kindliche Empfänglichkeit der Katechumenen gehen. Diese muthmasslichen Katechumenen wollen in der That nichts mehr von der Kindschaft wissen, sie erkennen es vielmehr als unsere höchste Bestimmung, endlich einmal Männer zu werden. Desshalb werden alle wohlgemeinten Versuche des Hrn. Vf. und seiner Glaubensgenossen an ihrer Hartnäckigkeit scheitern. Das scheint auch Hr. Martensen dunkel gefühlt zu haben, denn zuletzt setzt er alle seine Hoffnung auf eine sogenannte christliche

Erziehung der Jugend, die zunächst mit einer Reform des Schulunterrichts anfangen solle; die Taufe nach Hrn. M. Auffassung muss das Princip dieser neuen Unterrichtsmethode werden, die Katechismuslehre soll wiederum die Grundlage der metaphysischen Bildung der Welt abgeben (S. 74 f.). Selbst aber wenn solche Principien sich des öffentlichen Unterrichtswesens bemächtigen sollten, wie diess in Preussen der Fall zu werden scheint, so würden die Gegenwirkungen des Familienlebens, das doch den eigentlichen Boden für die Ausbildung einer frommen Gesinnung abgeben muss [1]), alle dergleichen Versuche bald vereiteln. Das Einzige, was mit Sicherheit heraus kommen würde, wäre ein vollkommenes Zerwürfniss des Volkes mit Kirche und Schule. Es haben solche Bestrebungen ihre Analogie in den Versuchen das Bekenntniss einer sogenannten christlichen Wissenschaft, deren Geheimniss längst verrathen ist, den Theologen zur Pflicht zu machen. Die wahre Apologetik des Christenthums besteht aber darin, dass man es in die Welt eingehen und die Welt in sich aufnehmen lasse, wie es immer bisher geschah, und zwar zunächst in der wissenschaftlichen Behandlung desselben. Sollte man uns aber nicht blos in unserer etwaigen Thätigkeit in der Gemeinde, auf der Kanzel z. B., sondern auch in der Wissenschaft das Ignoriren der jetzigen Welt zur Pflicht machen wollen, man würde dadurch nichts anderes ausrichten, als dass die Welt ihrerseits sich auch uns entfremdete, dass die Menschheit, deren Glaube an die Geschichte sich nicht länger erschüttern lässt, nur um so früher mit uns fertig würde.

---

1) Unser grosses Kirchenlicht Grundtvig hat das sehr gut gefühlt, indem er sogar bis zu dem Extreme fortgegangen ist, allen Religionsunterricht aus der Schule ausgeschlossen zu verlangen.

Dr. F. Beck,
Lic. theol. in Kopenhagen.

III.

Kürzere Anzeigen. Miscellen.

A. Kürzere Anzeigen.

Histoire critique du Rationalisme en Allemagne depuis son origine jusqu' à nos jours par Amand Saintes. Deux. Éd. Par. et Hamb. 1843. xv und 572 S. 4 fl. 24 kr.

Die Jahrbücher haben seiner Zeit (1. B. S. 171 ff.) von der ersten Ausgabe dieses Werks etwas ausführlicher berichtet. Die Worte, in denen wir damals unser Endurtheil zusammenfassten: »dass diese Schrift, trotz aller ihrer Mängel, in Frankreich zur Verbreitung der Bekanntschaft mit der Theologie des protestantischen Deutschlands vortheilhaft wirken werde«, haben sich durch diese zweite Auflage vollkommen bestätigt. Dass eine solche in kaum zwei Jahren nöthig wurde, ist gewiss ein schlagender Beweis von dem Interesse, mit dem sich unsere westlichen Nachbarn unserer Wissenschaft zugewendet haben, ein Interesse, welches der Entwicklung ihrer allerdings weit zurückgebliebenen Philosophie und Theologie nur förderlich sein kann, während es zugleich für uns ein Sporn ist, auf dem Gebiete, in dem uns allein eine entschiedene Ueberlegenheit vergönnt ist, rastlos und rücksichtslos fortzumachen, wir müssten denn von den Fremden ebenso überflügelt zu werden wünschen, wie wir sie seit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts überflügelt haben.

Diese zweite Ausgabe der Geschichte des Rationalismus nennt sich auf dem Titel *revue et augmentée*, und wirklich wird selten eine zweite Auflage, die der ersten so schnell gefolgt ist, so viele Erweiterungen, Bereicherungen und Verbesserungen bringen, wie die vorliegende. Der Fleiss, mit dem sich der Hr. Vf. seines Stoffes immer vollständiger zu bemächtigen gesucht hat, die sorgfältige Aufmerksamkeit, mit der er auch den neuesten theologischen Bewegungen gefolgt ist, um sie sofort in seine Darstellung aufzunehmen, die Gewissenhaftigkeit, mit der er auch offenen Tadel zur Verbesserung seines Werks benützt hat, verdienen alle Achtung, und setzen uns nun erst in den Stand, seine Schrift, was wir bei der Anzeige der ersten Auflage nicht konnten, als brauchbar auch für den deutschen Gelehrten anzuerkennen. Von vielen Erweiterungen, welche die Berichte über die deutsche Theologie hier erfahren haben,

und durch welche die Schrift, trotz ihres etwas sparsameren Drucks, um 120 Seiten vermehrt worden ist, nenne ich die vollständigere Darstellung der neueren Leistungen für neutestamentliche Texteskritik S. 161—164; die Notizen über die Philalethen und das Genauere über Harms S. 264 ff.; die ausführlichere Besprechung der Ewald'schen Schriften über das A. T. S. 297 ff.; die bedeutend vermehrten Abschnitte über Schelling, Steffens, Daub, Hegel, Hase und besonders Schleiermacher, dessen Theologie der Vf. jetzt erst umfassend dargestellt hat, während freilich der Bericht über Hegel immer noch mangelhaft genug ist; die Referate über das Neue, was seit dem Erscheinen der ersten Ausgabe hervorgetreten ist, wie namentlich Feuerbach, B. Bauer und Ruge, und die neuschelling'sche Philosophie, auf die der Vf. mit Recht keine grossen Hoffnungen setzt — unzähliger Zusätze von geringerem Umfang nicht zu erwähnen. Als ein Punkt, dessen genauere Besprechung wir noch vermissen, mag hier, wie früher, die Vorbereitung des Rationalismus durch Socinianer, Mystiker, Arminianer, Synkretisten, Cartesianische Rationalisten und Spinoza genannt werden. Gehörte auch die ausführliche Darstellung dieser Erscheinungen nicht hieher, so sollte doch das Hauptsächlichste von ihnen mit Rücksicht auf ihren Zusammenhang mit dem spätern Rationalismus berichtet sein.

Wie an Vollständigkeit, so hat diese zweite Ausgabe auch an historischer Zuverlässigkeit bedeutend gewonnen. Eine grosse Anzahl von kleineren oder bedeutenderen Verstössen ist, zum Theil aus Anlass unserer frühern Kritik, verbessert worden, und dem Ganzen sieht man es an, dass der Vf. in der theologischen Litteratur Deutschlands, die er früher etwas unmethodisch und ungleichmässig zusammengerafft und öfters, wie es scheint, ohne eigene Einsicht in die Akten besprochen hatte, einheimisch zu werden anfängt. Doch ist noch mehr als Eine Unrichtigkeit stehen geblieben, oder auch neu hinzugekommen. So finden wir auch hier wieder (S. 59) Chemniz und Selnecker unter denen genannt, welche sich mit Melanchthon der Ansicht des Erasmus vom freien Willen genähert haben; ebend. sagt der Vf., Strigel sei hauptsächlich seine Hinneigung zur reformirten Abendmahlslehre zum Vorwurf gemacht worden, was in keinem Fall richtig ist; S. 67 f. behauptet er, Calov habe die protestantische Lehre von Offenbarung und Inspiration durch die Unterscheidung mehrerer Arten der Offenbarung merklich verändert und damit dem Rationalismus vorgearbeitet: aber die ganze Unterscheidung, welche der Verf. angiebt, erwähnt Calov (Syst. I, 269) nur, um die Bedeutung, in welcher die Theologie allein von Offenbarung reden könne, von andern Bedeutungen des Worts zu unterscheiden, also um diese a u s z u s c h l i e s s e n, d. h. der Vf. hat hier dem

Calov das Gegentheil von dem unterlegt, was dieser sagt. Sagte er übrigens auch, was der Vf. von ihm berichtet, so hätte diess noch nicht viel auf sich: die Unterscheidung einer allgemeinen und speciellen Offenbarung ist ihrem Inhalte nach ganz dasselbe, wie die einer natürlichen und geoffenbarten Gotteserkenntniss, welche sich bei allen Dogmatikern findet; die erstere wird wohl auch (nach Röm. 1, 19) geradezu die natürliche Offenbarung genannt. Gefährlich wird diese Idee erst dann, wenn die allgemeine Offenbarung zum Princip der Theologie gemacht wird. Ebensowenig, als Calov, ist auch Baumgarten, wie diess von dem Verf. S. 98 wieder gesagt wird, von der orthodoxen Inspirationslehre wesentlich abgewichen; die Stelle seiner Dogm. III, 35—39 besagt nicht, was unsere Schrift aus ihr referirt, *que le St. Esprit avait laissé chaque écrivain composer d'après les facultés particulières de son esprit et arranger les faits comme il l'entendait,* sondern nur, dass sich Gott bei der Inspiration so viel wie möglich der natürlichen Geistesthätigkeit der Inspirirten bedient, dabei aber »ihre Vorstellungskraft in der Auswickelung ihrer Gedanken auf's Allergenaueste regieret, gelenket« u. s. w. Von Leibnitz behauptet der Vf. S. 85 wiederholt, er habe kein philosophisches System im eigentlichen Sinn hinterlassen, seine eigenthümlichen philosophischen Ideen haben in der wissenschaftlichen Welt »wenige Spuren zurückgelassen«, alle seine Arbeiten zielen vielmehr nur darauf hin, die Theologie mit der Philosophie zu versöhnen — Sätze, die ihm Niemand glauben wird, der mit den Ideen und der Bedeutung des Vaters der deutschen Philosophie etwas näher bekannt ist. Dass Teller (S. 117) im Jahr 1750 als Professor in Leipzig gestorben sei, während er noch 1792 als Berliner Oberconsistorialrath die Religion der Vollkommnern schrieb, widerlegt sich selbst; der Vf. hat hier zwei Teller, von deren Einem ihm Ammon, von dem Andern Stäudlin erzählt hatte, verwechselt. Unter den Beweisen von den Verirrungen des Rationalismus hätte der Verf. nicht (S. 295) auch Hermanns, von Hengstenberg so genannte, »Affentheologie« anführen sollen, da doch der scherzhafte Zweck jener Rede auf der Hand liegt; wahrhaft lächerlich aber ist es (ebendas.) auch eine Stelle aus Brennglas' Berliner Guckkastenbildern zu citiren; was in aller Welt hat der Berliner Guckkasten und der Eckensteher Nante mit der Theologie zu schaffen? Wenn der Vf. S. 347 auf die Hegel'sche Rechte Usteri und *»Gotschel«,* in die Mitte Daub, Conradi und Rosenkranz stellt, so hat er damit einen früheren Fehler nur theilweise verbessert; Usteri würde sich für diese Zusammenstellung mit Göschel ohne Zweifel bedankt haben, Daub und Conradi dagegen stehen mit Rosenkranz nicht auf Einem Boden, da sie weit nicht seine kritische Freiheit besitzen. Die Zuversicht, mit welcher der Verfasser S. 290

(211. 1. Aufl.) über Baur's kritische Untersuchungen über die Apostelgeschichte abspricht, und in dieser Schrift eine der sichersten Stützen für die Wahrheit der evangelischen Geschichte sieht, wird Anderen mit mehr Recht als ein Beweis von seiner eigenen Unbekanntschaft mit dem gegenwärtigen Stande der Kritik und seinem Mangel an kritischem Sinn dienen; noch mehr freilich der Triumph, zu dem ihm Böttgers werth- und geschmacklose Schrift »Baur's historische Kritik in ihrer Consequenz« Anlass giebt. Uebrigens konnte er wenigstens aus dem Titel dieser Schrift lernen, dass sich der Tübinger Theologe nicht Bauer schreibt, wie diess der Verf. beharrlich thut; ebenso lesen wir bei ihm (S. 287. 1. A. S. 207) wieder Black statt Bleek; Hirschel statt Hirscher u. A. Dass der Letztere hier in Tübingen nicht Möhlers Nachfolger (S. 518), sondern sein älterer College war, kann ich den Hrn. Verf. als Augenzeuge versichern. Eine unrichtige Angabe über Strauss (S. 445) habe ich schon früher (Jahrbb. I, 180) vergeblich berichtigt. Wie voreilig die Freude des Vf. über die Erklärungen dieses Kritikers in der Vorrede zur 3. Aufl. des L. J. war, hätte er aus der vierten Auflage sehen können. Dass Daubs Uebertritt von Schelling zu Hegel erst nach seinem Tode recht bekannt geworden sei (S. 340), kann man nicht sagen. Schleiermacher wird von dem Vf. schief dargestellt, wenn dieser bemerkt (S. 357), es sei ihm bei seinen wissenschaftlichen Vorträgen mehr um Erweckung der Frömmigkeit in seinen Zuhörern, als um Formulirung eines Systems zu thun gewesen. Lese der Hr. Vf. einmal Schl.s Dialektik, da wird er sehen, wie es sich hiemit verhält. Von Feuerbach erhalten wir S. 460 ff. nur ein unvollständiges und theilweise unrichtiges Bild, und von den deutschen Jahrbüchern ein ganz verkehrtes, wenn sie unsere Schrift S. 484 eine Fortsetzung der Hallischen Litteraturzeitung nennt. Ueber Feuerbach erzählt der Vf. S. 210: *La perfectibilité de la race, dit F., peut être tout aussi peu infinie que celle de l'individu, attendû que la force finie, seule faculté, dont l'homme soit pourvu, ne peut produire qu'un effet limité. Il faut donc qu'une époque arrive, où l'humanité atteindra un principe historique qui en fixera le terme; mais alors le christianisme aura depuis long temps vécu; le fil qui l'unissait à l'humanité ayant été rompu par le même instrument qui l'avait formé, l'esprit humain.* Wo dieses F. sagt, hat der Vf. nicht angegeben, und ich weiss es auch nicht, aber wenn der Leser dieser Blätter unsern ersten Band S. 48—50 nachschlagen will, wird er den ganzen Passus mit Ausnahme des Schlusssatzes und auch von diesem die Ausdrücke theilweise in einer von mir verfassten Abhandlung finden können. Hat übrigens der Hr. Vf. hier einen Andern sagen lassen, was ich sage, so lässt er dafür S. 407 mich sagen, was ich nicht sage: *»le docteur*

*Zeller dit: »»que Lücke apartienne au rationalisme, il ne peut pas y avoir de doute.«« Ungefähr das Gegentheil hievon steht in diesen Jahrbb. I, 178.

Eine sehr durchgreifende Veränderung hat der Vf. in der Anordnung des geschichtlichen Materials vorgenommen; vielleicht dem dritten oder vierten Theil der Abschnitte, aus denen seine Schrift besteht, ist eine andere Stellung gegeben worden. Es ist ihm dadurch auch wirklich gelungen, die historischen Erscheinungen in einer im Ganzen genommen richtigen und angemessenen Aufeinanderfolge darzustellen. Eine organische Geschichtsbehandlung freilich, eine solche, welche den innern Zusammenhang und die relative Nothwendigkeit des Geschehenen an's Licht treten liesse, hat die vorliegende Schrift auch nicht einmal versucht, wie denn überhaupt diese Idee, eine Frucht der deutschen Philosophie, den ausserdeutschen Historikern noch ganz fremd zu sein scheint.

Ueber den dogmatischen Standpunkt des Verf., welcher auch seine Geschichtsdarstellung beherrscht, haben wir uns auch in dieser zweiten Auflage vergebens nach bestimmteren Erklärungen umgesehen, denn die kurze Verweisung auf mehrere fremde, unter sich nicht einstimmige Arbeiten S. 563 f. kann nicht dafür gelten. Der Vf. verlangt eine lehrende Kirche, und leitet aus dem Fehlen derselben alles rationalistische Unheil ab, ja er hält sie für so unentbehrlich, dass er S. 20 geradezu sagt: »besser, Luther hätte als Märtyrer seiner Sache auf dem Scheiterhaufen geendet, als dass er eine Kirchenverfassung vernichtete, die allein das Bollwerk der evangelischen Lehre sein konnte.« Aber wie er sich diese Verfassung eigentlich denkt, erfahren wir nirgends. Welcher Art sollte denn überhaupt diese Auktorität der Kirche sein? soll sie für unfehlbar angesehen werden, so dass Alles für christlich gilt, was die Kirche in irgend einem Zeitpunkte lehrt, und Alles für unchristlich, was sie verdammt? Dann hätten wir den reinen baaren Katholicismus, mit der Gewissensfreiheit wäre es zu Ende, die Geschichte müsste mit dem Concil von Nicäa wieder anfangen. Oder ist die Kirche nicht unfehlbar? Nun dann ist es ein Widerspruch, ihr irgend eine dogmatische Auktorität beizulegen, wer sich in Einem Punkt irren kann, kann es auch in allen. Und wer sollte denn jene Auktorität ausüben? Einer oder Mehrere, oder die einzelnen Geistlichen und Gemeinden? Die Geschichte hat entschieden, und wer irgend eine Einsicht in ihren Gang hat, wird diese Entscheidung schlechthin nothwendig finden, dass die Unfehlbarkeit der sichtbaren Kirche an der des Kirchenoberhaupts ihre Spitze haben muss. Meint der Vf. den Begriff der lehrenden, d. h. der katholischen Kirche festhalten zu können, und will dabei doch — wie er diess unstreitig will — ein guter Protestant sein, so befindet er sich in einem

Widerspruch, von dem sich befreit zu haben die grosse That der Reformatoren ist, die ihnen von allem, was sie gethan haben, am Wenigsten zum Vorwurf gemacht werden kann. Sein Standpunkt ist der des Erasmus, den er desshalb auch hoch über Luther stellt, und der Concilien im 15ten Jahrhundert; wie wenig aber diese den Schaden der Kirche geheilt haben, ist bekannt, und dass sie ihn nicht heilen konnten, eben weil sie katholische Kirchenversammlungen sein wollten, sollte man endlich einmal einsehen. Z.

Geschichte der protestantischen Dogmatik von Melanchthon bis Schleiermacher, von Dr. Wilh. Herrmann. Leipz. 1842. xi und 309 S. 2 fl. 20 kr.

Diese Schrift, Baumgarten-Crusius und Hase dedicirt, schliesst sich an die Lehrbücher des Letztern nicht nur in ihrer äusseren Einrichtung und Ausstattung genau an, sondern ebenso verräth sie auch in ihrem wissenschaftlichen Verfahren und Charakter den Schüler Hase's. Mag auch die dogmatische Ansicht des Hrn. Verf. sich mehr auf die Seite Schleiermacher's stellen, so hat er sich doch für seine Geschichtschreibung ganz unverkennbar den Jenenser Theologen zum Vorbild genommen. Auch ist es ihm gelungen, manche von den Vorzügen der Hase'schen Darstellungen sich anzueignen: eine milde und billige, das Gute unter allen Gestalten anerkennende Geschichtsbetrachtung, eine blühende Sprache, eine reichhaltige Litteratur empfehlen die vorliegende Schrift, wenn auch nicht in dem Grade, wie Hase's in dieser Beziehung ausgezeichnete Arbeiten. Daneben treffen wir aber freilich auch manche Mängel, die dem Verf. zum Theil gleichfalls mit Hase gemein, grossentheils aber von diesem vermieden sind. Der Schmuck der Rede geht hier nicht ganz selten zu einer Schönrednerei fort, über welcher die Schärfe und Bestimmtheit des Urtheils zu kurz kommt; die geschichtliche Darstellung, in der Regel nicht eben unrichtig, lässt doch nicht blos ein tieferes Eindringen in den organischen Zusammenhang und die letzten Gründe der einzelnen Erscheinungen, und eine innerlich gegliederte, durchsichtige Entwicklung, sondern auch den feinen Sinn für Charakteristisches und Individuelles, den wir an Hase rühmen müssen, vermissen; auch das geschichtliche Material, obwohl von vielseitiger Belesenheit zeugend, ist doch nicht mit der gleichen Vollständigkeit gesammelt, wie in den Werken der Gelehrten, denen unsere Schrift dedicirt ist. Wir haben hier ein in mancher Beziehung brauchbares Hülfsmittel, aber dem dringenden Bedürfniss einer urkundliche Vollständigkeit und historische

Kunst in sich vereinigenden protestantischen Dogmengeschichte hat der Hr. Vf. nicht abgeholfen.

Um dieses Urtheil, so weit es in der hier gebotenen Kürze geschehen kann, zu motiviren, so findet Ref. schon die Grenzen, welche der Hr. Vf. seiner Aufgabe gesteckt hat, zu enge. Der Hr. Vf. will eine Geschichte der protestantischen Dogmatik geben, und zwar in der Periode von Melanchthon bis Schleiermacher; die spätere Zeit soll nach Umständen in einem zweiten Theil besprochen werden. Unter protestantischer Dogmatik versteht er aber nur die der lutherischen Kirche, und durch den Anfang mit Melanchthon hat er die ganze Entstehung des protestantischen Lehrbegriffs bis zur Concordienformel herab von seinem Plane ausgeschlossen. Ist nun schon das Letztere kein geringer Uebelstand, und die Uebergehung so vieler mit Melanchthon theils gleichzeitigen, theils auch späteren dogmatischen Verhandlungen selbst bei dem Plane des Hrn. Verf. ein offenbarer Mangel, erscheint es überhaupt ganz unmöglich, die Geschichte des protestantischen Dogma zu begreifen, wenn nicht auf seine ursprüngliche Entstehung, seine Ausbildung im Gegensatz gegen Katholicismus und Sektirerei, die inneren Gegensätze der Hauptkirchen, die Schwankungen des ältesten dogmatischen Bewusstseins zurückgegangen wird: so muss die Beschränkung des Vf. auf die lutherische Kirche fast noch störender hervortreten. Die beiden evangelischen Hauptkirchen stehen in einer so lebendigen Wechselwirkung, auch die schismatischen Partheien der Wiedertäufer, der Socinianer und Arminianer haben so tief in die Entwicklung des protestantischen Dogma eingegriffen, dass sich die letztere ohne Berücksichtigung aller dieser Erscheinungen (und zwar nicht blos die dürftige und anhangsweise, die ihnen der Hr. Vf. zuwendet) so wenig begreifen lässt, als die Operation des Gehens aus der Bewegung des rechten Fusses ohne den linken. Eine Darstellung vollends, die in Schleiermacher, dem reformirten Dogmatiker, oder wie er selbst will, dem Dogmatiker der Union, gipfelt, hätte am Wenigsten bei der lutherischen Kirche stehen bleiben sollen.

Ein zweiter Mangel der vorliegenden Darstellung besteht in der ungleichmässigen Behandlung ihres Gegenstands. Der Hr. Vf. verlangt von uns (S. v f.), wir sollen es »ganz in der Ordnung finden«, wenn er nur die dogmatischen Systeme ausführlicher bespreche, welche unmittelbare Bedeutung für die Gegenwart haben, und demgemäss hat er denn auch die ältere Dogmengeschichte bis gegen das Ende des 17ten Jahrhunderts sehr kurz (S. 13—53), ausser einigen allgemeinen Reflexionen fast nur mit biographischen, litterarhistorischen, und etwa noch methodologischen Notizen abgefertigt, dagegen der neuern Dogmatik grössern Raum, und namentlich Schleiermacher (S. 191—202. 213—306)

ein volles Drittheil seiner Schrift gewidmet. Dann hätte er aber nur diese nicht »Geschichte der protestantischen Dogmatik« nennen sollen; die Geschichtschreibung hat die Erscheinungen nicht nach ihrer Wichtigkeit für eine bestimmte Zeit, sondern nach ihrer allgemein geschichtlichen Bedeutung zu schätzen. Eine dogmatische Darstellung ist diese Schrift aber freilich auch nicht, dazu ist sie viel zu sehr blosses Referat; es ist eine Reihe geschichtlicher Studien, denen eine vollendetere Form gegeben werden musste, um wirklich zu werden, was sie sein wollen.

Und auch dem, was uns hier wirklich gegeben wird, kann Ref. nicht durchaus beistimmen. Schon an historischer Vollständigkeit fehlt es zum Theil; die protestantischen Mystiker z. B. sind S. 27 ff. ungenügend behandelt, aus der Periode der beginnenden Aufklärung charakteristische Erscheinungen, wie Dippel, ganz übergangen oder, wie Edelmann (S. 64) kaum berührt, selbst des Swedenborgianismus geschieht, so viel sich Ref. erinnert, mit keiner Sylbe Erwähnung. Unter den Coccejanern war Witsius, unter den Cartesianischen Rationalisten Roëll und Becker, unter den Theologen der Semler'schen Periode Töllner und Spalding zu nennen, und Lessing, dieser so höchst einflussreiche Vorgänger der neuern Theologie, durfte nicht blos (S. 57 f.) beiläufig und kurz, als Herausgeber der Wolfenbüttler Fragmente, erwähnt werden. Andere Erscheinungen sind nicht in ihrer vollen Bedeutung gefasst, wie denn z. B. an der Leibnitzischen Philosophie über ihrer anscheinenden Harmonie mit der positiven Religion der tiefer liegende Widerspruch gegen dieselbe übersehen ist; selbst bei Schleiermacher begegnet dem Hrn. Vf. etwas Aehnliches, indem er es fast gänzlich unterlässt, auf die philosophischen Grundlagen seines Systems hinzuweisen, und aus diesen die religionsphilosophischen und weiterhin die dogmatischen Bestimmungen organisch abzuleiten gar keinen Versuch macht. Schleiermachers philosophische Schriften sind überhaupt nur unvollständig benützt, wogegen die durchgeführte Vergleichung der Dogmatik mit den Predigten, und der beiden Ausgaben der Dogmatik miteinander, sowie der Bericht über die Schleiermacher betreffende Litteratur sehr dankenswerth sind. Anderwärts hätte sich wohl auch grössere Kürze erzielen lassen; wozu z. B. hier ausführliche Berichterstattung und Kritik über ein so ganz unbedeutendes Buch, wie Augusti's Dogmatik (S. 85—90)? Wollte der Hr. Verf. die Schwäche des modernen Supranaturalismus darthun, warum hielt er sich dann nicht an einflussreichere Männer, wie Nitzsch oder Twesten? welcher Letztere dann aber freilich nicht (S. 56) neben Hegel und Marheineke unter den »genialen« Vermittlern zwischen Philosophie und Theologie genannt sein dürfte. Auch die Stellung einzelner Erscheinungen ist offenbar verfehlt: warum geschieht z. B. des englischen Deis-

mus (S. 59) erst nach Leibnitz, Wolf und Reimarus, Locke's aber, trotz seinem Zusammenhang mit jenem, schon vorher (S. 44) Erwähnung? wie kann Döderlein (S. 93) neben Henke und Eckermann, statt neben Morus und Reinhard genannt werden? mit welchem Recht trennt der Hr. Vf. (S. 126 ff.) einen Ammon, Stäudlin und andere Kantianer nicht blos von Röhr und Wegscheider, sondern auch von Schott und Bretschneider? Philosophische Dogmatiker sind jene so wenig, wie diese; die religionsphilosophische Bedeutung des Kantischen Systems hat nur Kant selbst, auf den aber der Hr. Verf. nicht genau genug eingeht, herausgestellt. Dass hiemit im Allgemeinen ein Mangel an organischer Entwicklung in unserer Schrift zusammenhängt, habe ich bereits bemerkt, aber diess im Einzelnen zu zeigen, würde zu weit führen. Ich will daher nur diess noch beifügen, dass auch ihre kritischen Bemerkungen manches Unbefriedigende haben, und nicht selten geradezu Widersprechendes zusammenstellen. Wie lässt sich z. B. (S. 121 — in einer überhaupt matten und äusserlichen Reflexion) von Kant sagen, er habe »die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer äussern Offenbarung zur Anerkennung gebracht?« was sollen wir sagen, wenn der Hr. Verf. S. 187 von der Schelling'schen Philosophie urtheilt, sie »bilde eine wohlthätige Vereinigung von Rationalismus und kräftigem Mysticismus«, und unmittelbar darauf: dieses System »sei im Innern seelenlos, ohne ein Princip der Religion und Sittlichkeit?« wenn er S. 190 behauptet, »Sch. verlange ein Aufgeben der vernünftigen Individualität«, nachdem er schon S. 187 zugegeben hat, das System »fordere die höchste sittliche Freiheit?« und wie kann der Hr. Verf. selbst sich unbedingt zum Schleiermacher'schen System bekennen, während er doch die Straussische Kritik dieses Systems ohne ein Wort der Gegenrede hinnimmt?

Das Evangelium ohne die Evangelien. Ein offenes Sendschreiben an Herrn Bruno Bauer von Otto Thenius, Diener am Worte zu Dresden. Leipz. 1843. 78 S. 54 kr.

Verf. will keine detaillirte Widerlegung Bauers geben, sondern nur das Allgemeine seines Resultats angreifen, indem er die Bauer'sche Ansicht von der Entstehung der Evangelien 1) im Allgemeinen als unmöglich und aller Analogie ermangelnd in Anspruch nimmt, 2) die durchgängige Uebereinstimmung der evangelischen Geschichte mit dem sonst bekannten Charakter des ersten Jahrhunderts, 3) die Beziehungen der apostolischen Väter auf unsere Evangelien, 4) das Zusammentreffen der neutestamentlichen Briefe mit Aussprüchen des evangelischen Jesus, 5) die

ausdrücklichen Hinweisungen der Briefe auf die Lehre und Geschichte Christi geltend macht. Von diesen Punkten ist nun der erste von Anderen schon weit gründlicher besprochen worden, die Ausführung des zweiten grösstentheils verfehlt, denn die Evangelien enthalten nicht ganz Weniges, was sonstigen Berichten über Sitte und Geschichte der Zeit widerspricht, in keinem Fall kann ihr Zusammentreffen mit den dürftigen Notizen, die wir über diesen Gegenstand besitzen, viel beweisen. Beim dritten Punkte hat der Verf. die Authentie der Schriften, die uns unter dem Namen der apostolischen Väter überliefert sind, viel zu voreilig vorausgesetzt, und auch den Umstand nicht beachtet, dass manche Anspielung auf Worte oder Thaten Christi einer andern als unsern Evangelienschriften gelten könnte, was aber freilich auch Bauer nicht annehmen wird. Auch die Beweisführung des vierten Abschnitts geht von höchst unkritischen Voraussetzungen, namentlich über die Pastoralbriefe, die ersten Briefe des Petrus und Johannes und den des Jakobus aus, und schliesst vorschnell, die Anklänge an Worte Christi in diesen Briefen müssen aus persönlicher Erinnerung herstammen, wenn auch bei einzelnen derselben allerdings die von Bauer bestrittene Beziehung auf eine evangelische Tradition klar ist. Befriedigender ist die Zusammenstellung Nr. 5, nur dass auch hier der Vf. entschieden unächte Schriften als ächt, und manche offenbar dogmatische Aeusserungen als historische Zeugnisse behandelt. Die Schrift im Ganzen genommen sagt ohne Zweifel manches Richtige gegen Bauer, aber für die allgemeineren Fragen der gegenwärtigen Evangelienkritik hat sie wenig Bedeutung.

Protestantismus und Kirchenglaube. Bedenken eines Layen an die protestantischen Freunde. Glogau 1843. H. 1. 2. 265 S.

Der Vf. dieser Schrift ist (s. auch S. 25) kein Theologe, aber ein Mann, der viel über theologische und philosophische Gegenstände nachgedacht zu haben scheint; die Resultate dieses Nachdenkens, wie sie sich ihm in längerer Lebenserfahrung gestaltet haben, will er hier vorlegen. Den Inhalt der Schrift, von der übrigens S. 265 noch eine weitere Fortsetzung in Aussicht stellt, bildet eine Untersuchung über das Verhältniss des Kirchenglaubens zum reinen Vernunftglauben. Der Standpunkt des Vf., wie auch schon diese Fragestellung zeigt, ist der rationalistische, und wo er in einzelnen Aeusserungen diesen Standpunkt verlässt, gereicht es ihm nicht eben zum Heile, wie S. 148, wenn er den Glauben an einen persönlichen Gott damit beweist, »dass ein Gott lebt und ein Geist der Menschheit, denen mein Geist untergeordnet und in

ihnen enthalten ist, gerade so, wie das Einzelne in der Gattung und im Allgemeinen«, oder S. 195, wo er mit dem Grundgedanken Feuerbach's übereinzustimmen versichert, diesen aber nur dahin erklärt, »alle und jede Religion hänge nothwendig ab von dem Maasse und der Art der Entwicklung der Idee Gottes in der sie auffassenden und verarbeitenden Denkkraft.« Abgesehen von solchen einzelnen Aeusserungen hält sich der Verf. durchweg an die längstbekannten rationalistischen Ideen über Glauben und Vernunft, Offenbarung, Wunder und Inspiration, Person, Geschichte und Geschäft Christi u. s. w. Eines in's Einzelne gehenden Berichts können wir uns daher füglich enthalten, und sind aufrichtig froh darüber, da neben der Gewöhnlichkeit ihres Inhalts auch der Mangel an methodischer Ordnung die Beschäftigung mit dieser Schrift zu keiner angenehmen Arbeit macht. Auch unser Urtheil über sie wollen wir nicht weiter entwickeln, und nur das Eine müssen wir fragen, warum denn der Verf. überhaupt noch einmal hat drucken lassen, was in unzähligen andern Büchern schon zu lesen ist?

Aristokratie und Demokratie in der alten Zeit, Kirche und Staat in der neuen. Zwei akademische Vorlesungen von Dr. J. J. Hottinger, Prof. der vaterl. Gesch. Zürich 1843. 59 S. 54 kr.

Die zweite dieser Vorlesungen, die uns hier allein beschäftigt, geht von S. 28 — 59. Ist es nun überhaupt schon eine gewagte Sache, auf diesem Raume eine der wichtigsten Zeitfragen abhandeln zu wollen, so müssen wir im vorliegenden Fall auch die Richtigkeit der Grundgedanken und Resultate in Abrede ziehen. Kirche und Staat sollen sich nach dem Vf. verhalten, wie Wesen und Form, jene soll die Freiheit, dieser die Ordnung zum Zweck haben. Was sind das für dürftige und unwahre Abstraktionen! Der Staat hat es so wenig mit einer blossen Form zu thun, dass vielmehr gerade das sittliche Wesen des Menschen herauszuarbeiten sein höchster Zweck ist, ist so wenig blosser Ordnungs- und Polizeistaat, dass er seinen Namen gar nicht verdient, wenn nicht die Freiheit der Bürger seinen Kern bildet. Umgekehrt die Kirche kann der Form und Ordnung so wenig entbehren, als der Staat; die formlose und ungeordnete Religion ist nicht Kirche. Beide können sich daher überhaupt nicht verhalten, wie Wesen und Form, Inneres und Aeusseres, Seele und Leib, sondern beide sind Totalitäten; verhielten sie sich aber so, so würde nur folgen, dass der Staat in gänzlicher Abhängigkeit von der Kirche stehen müsse, denn die Form soll vom Geist und Wesen bestimmt sein. Richtiger, aber auch nur das Bekannteste

enthaltend, ist der Ueberblick über die Geschichte der Kirche im Verhältniss zum Staat; ein organisches Begreifen dieser Geschichte fehlt, und namentlich der mittelalterliche Katholicismus ist einseitig als blosse Verirrung behandelt. Ueber die Plane Christi hinsichtlich der Gestaltung der Kirche stellt der Hr. Verf. S. 33 f. ebenso unnöthige Muthmassungen auf, als S. 48 über die Absicht, warum er keine Schriften hinterlassen habe; wer wenigstens die gehäuften Erklärungen über seine nahe Wiederkunft in den Evangelien nicht für erdichtet halten kann, der muss einsehen, dass alle jene Gedanken in seinem Bewusstsein gar keinen Raum hatten.

B. Miscellen.

Vergleichende Darstellung der Lehre der Augsburgischen Confession, der Schmalkaldischen Artikel und der Concordienformel über die Freiheit des menschlichen Willens mit Hinweisung auf die Ausführungen Melanchthons hierüber in seinen locis.

Der Verfasser dieses Aufsatzes hat absichtlich die Lehren der in der vorstehenden Ueberschrift genannten symbolischen Bücher in der angegebenen Reihefolge angeführt, weil die schärfere, und eben damit jeden Gegensatz immer mehr, zuletzt selbst bis nahe auf ein Minimum ausschliessende dogmatische Fassung der ersteren in einer entsprechend aufsteigenden Stufenfolge sich fixirt hat, welche zugleich mit der Zeit der Abfassung der gedachten Symbolschriften in adäquatem Verhältnisse steht.

Betrachten wir demgemäss zuerst, welche dogmatische Fassung die gedachte Lehre in der Augsburgischen Confession erhalten hat, so heisst es in derselben hierüber

1) Art. XVIII (s. Libri Symb. Recens. Car. Aug. Hase. Edit. sec. p. 15. Corp. Doct. Chr. Lips. MDLXI. p. 14):

«De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem iustitiam et diligendas res rationi subiectas. Sed non habet vim sine Spiritu Sancto efficiundae iusticiae Dei seu iusticiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei [1 Cor. 2, 14]; *sed haec fit in cordibus, cum per verbum Spiritus Sanctus concipitur. Haec totidem verbis dicit Augustinus lib. III. Hypognosticon: Esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem iudicium rationis, non per quod sit idoneum in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere: sed tantum in operibus vitae praesentis tam bonis, quam etiam malis. Bonis*

dico, quae de bono naturae oriuntur, i. e. velle laborare in agro, velle manducare et bibere, velle habere amicum, velle habere indumenta, velle fabricare domum, uxorem velle ducere, pecora nutrire, artem discere diversarum rerum bonarum, vel quicquid bonum ad praesentem pertinet vitam. Quae omnia non sine divino gubernaculo subsistunt, imo ex ipso et per ipsum sunt et esse coeperunt. Malis vero dico, ut est, velle idolum colere, velle homicidium etc.

Damnunt Pelagianos et alios, qui docent, quod sine Spiritu Sancto, solis naturae viribus possimus Deum supra omnia diligere; item praecepta Dei facere, quoad substantiam actuum. Quanquam enim externa opera aliquo modo efficere natura possit, potest enim continere manus a furto, a caede: tamen interiores motus non potest efficere, ut timorem Dei, fiduciam erga Deum, castitatem, patienciam etc.«

Auf den ersten Anblick könnte es scheinen, dass der so eben angeführte achtzehnte Artikel der Augsburgischen Confession die Freiheit des menschlichen Willens blos auf die bürgerliche Gerechtigkeit einschränke, namentlich wenn man die unterstrichenen Worte des ersten Satzes dieses Artikels blos im Auge hat, wie denn auch wohl hierdurch Meurer bestimmt worden ist, in seinem im Novemberhefte der Allgemeinen Darmstädter Kirchen-Zeitung von 1839 abgedruckten Aufsatze über die Selbstwidersprüche der Gegner des bekannten Kurhessischen Reverses den genannten Artikel in diesem Sinne zu beschränken. Doch betrachten wir die folgenden Sätze des letzteren näher, so ist die Möglichkeit der auch bei der Erkenntniss Gottes und der Wiedergeburt des Herzens mitwirkenden Freiheit des menschlichen Willens ganz unzweideutig zugestanden. Denn wollen wir auch auf den Zusatz in der *C. V.* von 1540 »*Efficitur spiritualis iusticia in nobis, quum adiuvamur a Spiritu Sancto*«, wo das *punctum saliens* auf dem Ausdrucke *adiuvamur* beruhen würde, schon desshalb kein entscheidendes Gewicht legen, weil diese Stelle eben erst neun Jahre nach dem Erscheinen der ersten lateinischen Ausgabe der Augsburger Confession abgefasst worden ist, können wir dieses aber auch schon darum nicht, weil der urgirte Ausdruck »*adiuvamur*« im Sinne Luthers von einer blos passiven Empfänglichkeit des menschlichen Willens erklärt werden könnte (was freilich philosophisch betrachtet undenkbar ist, da jedes leidende Verhältniss bei dem Menschen nicht ohne eine entsprechende wenigstens innere Thätigkeit gedacht werden kann); so sprechen doch für die von uns geltend gemachte Ansicht die angedeuteten nachfolgenden Bestimmungen und Ausdrücke des Artikels auf das entschiedenste. Denn, wenn es erstens heisst, dass der menschliche Wille nicht im Stande sei, in Dingen, die sich auf Gott beziehen, etwas zu unternehmen

oder wenigstens zu vollführen, so ist eben hiermit die Möglichkeit zugestanden, dass der freie Wille etwas ohne Gott unternehmen könne, wenn er es auch nicht ohne ihn auszuführen vermöge. Denn der Ausdruck oder wenigstens zu vollführen giebt ja offenbar die nothwendigen Grenzen der Freiheit des menschlichen Willens an; so dass also der folgende Satz: »*sed tantum in operibus vitae praesentis tum bonis quam malis*« im Gegensatze hiervon die unbedingte Freiheit des menschlichen Willens in irdischen Angelegenheiten statuirt, oder wie es in der Deutschen Ausgabe heisst, »sondern allein jnn eusserlichen wercken dieses lebens haben sie freiheit gutes oder böses zu welen« u. s. w. Demgemäss würde es also, wenn dem Menschen in göttlichen Dingen alle Freiheit hätte abgesprochen werden sollen, nothwendig heissen müssen *sine Deo et inchoare et peragere*. Nicht minder entschieden, ja, wo möglich, noch entschiedener wird diese am Ende unseres Artikels statuirt, wenn die Pelagianer desshalb verdammt werden, weil sie lehrten, dass wir durch die alleinigen Kräfte der Natur Gott über alles lieben können und die Gebote Gottes halten. Hier setzt der Ausdruck alleinige nothwendig voraus, dass wenn wir auch nicht blos durch unsere Kräfte Gott zu lieben und seine Gebote zu halten vermögen, doch jene hierbei mitwirkend gedacht werden können. Sollte dagegen alle solche Wirksamkeit ausgeschlossen werden, so mussten die Semipelagianer auch ausdrücklich verdammt werden, welche ja eben eine Mitwirkung des menschlichen Willens neben der beginnenden Wirksamkeit des heiligen Geistes annahmen, wie ja in der Concordienformel ausser den Pelagianern auch ausdrücklich die Semipelagianer mit Angabe ihrer Lehre verdammt werden (F. Conc. p. 581. vgl. hiermit die treffenden Andeutungen Planck's in seiner Geschichte des protest. Lehrbegr. Bd. IV. Buch III. S. 556). In gleichem Sinne äussert sich nun auch Melanchthon vier Jahre später, nämlich in der Ausgabe seiner *loci* vom Jahre 1535: »*Valla* — heisst es hier in dem *Locus de Libero Arbitrio seu de Viribus Humanis* — *et alii plerique non recte detrahunt voluntati hominis libertatem, ideo quia fiant omnia decernente Deo atque ita in universum tollunt contingentiam,* ferner ebendaselbst: *Non probo deliramenta Manichaeorum, qui prorsus nullam voluntati actionem tribuebant nec quidem adiuvante Spiritu Sancto, quasi prorsus nihil interesset inter voluntatem et statuam*« (s. Planck a. a. O.). Wie ganz anders, ja geradezu entgegengesetzt Luther in der im Jahre 1534 von ihm abgefassten Erklärung des 90sten Psalms: »In geistlichen und göttlichen Sachen, was der Seelen Heil betrifft, da ist der Mensch wie die Salz-Säule, wie Loths Weib, wie ein Kloz und Stein, wie ein todt Bild, das weder Augen noch Mund, weder Sinn noch Herz braucht«, auf welche Stelle sich

auch die Concordienformel beruft (s. Form. Conc. pag. 660). Hierhin gehören auch die Aeusserungen Melanchthons in dem gedachten Artikel, dass bei der Bekehrung des Menschen *tres causae concurrentes* angenommen werden müssten: *Verbum, Spiritus Sanctus et voluntas hominis, non sane otiosa, sed repugnans infirmitati suae.* Dieses Mitwirken des menschlichen freien Willens wird ausdrücklich in der Corcordienformel (S. 585) verworfen. Man lese ferner in der Ausgabe der *loci* von 1543 in dem Artikel *De Libero Arbitrio* die so entschiedenen Aeusserungen (s. Corp. Doct. Christ. pag. 364 folg.): *Secundum est autem Spiritum Sanctum efficacem esse per vocem Evangelii auditam seu cogitatum — — — — — Cumque ordimur a verbo hic concurrunt tres causae bonae actionis: verbum Dei, Spiritus Sanctus, et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei.* — (Während dagegen Luther nach Augustin behauptete, der menschliche Wille könne dem göttlichen nur widerstreben.) — *Posset enim excutere ut excutit Saul sua sponte. Sed cum mens audiens ac sese sustentans non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adiuvante etiam Spiritu Sancto conatur assentiri, in hoc certamine voluntas non est otiosa. Veteres dixerunt: Praecedente gratia comitante voluntate bona opera fieri. Sicut Basilius inquit: μόνον θέλητον, καὶ θεὸς προαπαντᾶ. Tantum velis et Deus praecurrit. Deus antevertit nos, vocat, movet, adiuvat, sed nos viderimus, ne repugnemus. Constat enim peccatum a nobis oriri, non a voluntate Dei. Chrysostomus inquit: ὁ δὲ ἕλκων, τὸν βουλόμενον ἕλκει.* — (Gegen diese Aeusserung ist ausdrücklich gerichtet Form. Conc. p. 582.) — *Sicut et in illo ipso loco Joannis dicitur: Omnis qui audit a Patre et discit, veniet ad me. Discere iubet, id est, audire verbum, non repugnare, sed assentiri, non indulgere diffidentiae. Haec sunt perspicua, si in veris doloribus, in vera invocatione experiamur, qualis sit lucta voluntatis, quae si se haberet ut statua, nullum prorsus certamen, nulla lucta, nulli angores essent in sanguine. Cum autem sit certamen ingens et difficile, voluntas non est ociosa, sed languide assentitur, et nisi promissionibus et exemplis inter invocandum subinde commonefieret, ac iuvaretur a Spiritu Sancto, rueret in desperationem. Vidi multos non Epicureos, qui cum essent in aliquo moerore propter suos lapsus, disputabant, quomodo sperem me recipi, cum non sentiam in me transfundi novam lucem et novas virtutes? Praeterea si nihil agit liberum arbitrium, interea donec sensero fieri illam regenerationem, de qua dicitis, indulgebo diffidentiae, et aliis vitiosis affectibus. Haec Manichaea imaginatio horribile mendacium est, et ab hoc errore mentes abducendae sunt, et docendae, agere aliquid liberum arbitrium. Pharao, Saul non coacti,*

sed *volentes et libere repugnant* *Deo, toties tam illustria testimonia suae praesentiae ostendenti. Nec admittendi sunt Manichaeorum furores, qui fingunt, aliquem esse numerum hominum, quos vocant* ὑλικοὺς καὶ χοϊκοὺς, *qui converti non possint. Nec fit conversio in Davide, ut si lapis in ficum verteretur. Sed agit aliquid liberum arbitrium in Davide, cum audivit obiurgationem et promissionem, volens iam et libere fatetur delictum. Et agit aliquid eius voluntas, cum se sustentat hac voce, Dominus abstulit peccatum. Cumque conatur se hac voce sustentare, iam adiuvatur a Spiritu Sancto, iuxta illud Pauli: Evangelium est potentia Dei, ad salutem non repugnanti, id est non contemnenti promissionem, sed assentienti et credenti. Item: Evangelium est ministerium Spiritus. Item: Ut promissionem Spiritus accipiamus per fidem. Si tantum exspectanda esset illa infusio qualitatum, sicut Enthusiastae et Manichaei finxerunt, nihil opus esset ministerio Evangelico, nulla etiam lucta in animis esset. Sed instituit Deus ministerium, ut vox accipiatur, ut promissionem mens cogitet et amplectatur, et dum repugnamus diffidentiae, Spiritus Sanctus simul in nobis sit efficax.* Am entschiedensten spricht sich endlich Melanchthon über diese Mitwirkung des freien menschlichen Willens in Beziehung auf die Wiedergeburt, sowie die Besserung des Menschen überhaupt aus, wenn er in der von ihm 1548 zu Leipzig besorgten Ausgabe der *loci* sagt: »*Ideo Veteres aliqui sic dixerunt: Liberum arbitrium esse in homine facultatem applicandi se ad gratiam. Talia non fiunt in Diabolo. Discrimen igitur inter Diabolos et genus hominum consideretur. Fient autem haec illustriora, considerata promissione. Cum promissio Dei sit universalis nec sint in Deo contradictoriae voluntates* (m. vgl. die ganz übereinstimmende Aeusserung der Form. Conc. p. 807. 835), *necesse est in nobis esse aliquam discriminis causam, cur Saul reiiciatur et David accipiatur: id est: necesse est, esse aliquam actionem dissimilem in his duobus.*« (Corp. Doct. Chr. p. 366.)

2) Tertia pars Articulorum Smalcald. I. De Peccato (Libri Symb. rec. Aug. Hase p. 317 u. 18):

»*Hoc peccatum haereditarium tam profunda et tetra est corruptio, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex Scripturae patefactione agnoscenda et credenda sit,* Psal. LI, [7.] Rom. V, [12 seq.] Exod. XXXIII, [3.] Gen. III, [7 seq.]. *Quapropter meri sunt errores et caligines contra hunc articulum Scholasticorum doctorum dogmata, quibus docetur: Post Adae lapsum, hominis naturales vires mansisse integras et incorruptas, et hominem naturaliter habere rationem rectam et bonam voluntatem, sicut Philosophi docent: Et hominem habere liberum arbitrium faciendi bonum et omittendi malum, et econtra omittendi bonum et faciendi*

malum. Item hominem posse naturalibus viribus omnia mandata Dei servare et facere etc.»

In der hier angeführten Stelle der 1537 von Luther abgefassten Schmalkaldischen Artikel wird die Lehre von der Freiheit des Willens zu der Lehre von der Erbsünde in folgerichtige Beziehung gesetzt, während in der Augsburgischen Confession die nachgewiesenermassen auch in göttlichen Dingen dem Menschen zugestandene Willensfreiheit mit der in dem zweiten Artikel derselben Confession behaupteten Erbsünde, welche in der ausführlicheren Fassung dieses Artikels als ein *Defectus*, als eine *horribilis caecitas et inobedientia* beschrieben, sowie als eine *corruptio humanae naturae* bezeichnet wird (Corp. D. C. p. 1 u. 2), in einem nicht zu versöhnenden Widerspruche steht. Denn jene *horribilis inobedientia* und *corruptio humanae naturae* stimmt mit dem *aut certe peragere* des 17. Artikels der Confession um so weniger überein, als gerade die *inobedientia* das religiös-praktische Gebiet bezeichnet, welches in den letztgenannten Worten des Artikels 17 unmittelbar gemeint ist, und als weiter die nach eben diesem letzteren Artikel durch die Erbsünde beschränkte, aber nicht aufgehobene Freiheit des menschlichen Willens in geistigen, göttlichen Dingen wohl eine *depravatio*, nicht aber eine *corruptio humanae naturae* begründen würde. Nur dass allerdings auch im zweiten Artikel die Semipelagianer nicht ausdrücklich verdammt werden. — Betrachten wir nun den Inhalt der oben angeführten Stelle der Schmalkaldischen Artikel, insofern sie von der Freiheit des menschlichen Willens handelt, so wird diese dem Menschen ganz unbedingt auch selbst in Beziehung auf die blos bürgerliche Rechtschaffenheit abgesprochen, indem es ja ausdrücklich als ein Irrthum der Scholastiker bezeichnet ist, dass sie dem Menschen nur irgend eine Kraft, das Gute oder Böse zu thun oder zu unterlassen, zuerkennen, ein Unterschied von bürgerlich-guten und religiös-sittlich-edlen Handlungen oder Gesinnungen überall aber nicht gemacht wird, ebensowenig als ein solcher von bürgerlich schlechten und religiös-sittlich bösen sich nur irgendwo findet.

3) Form. Conc. Pars II. Solida declar. II. De libero arbitrio (Hase p. 657):

a) Etsi humana ratio seu naturalis intellectus hominis, obscuram aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus et particulam aliquam Legis tenet: tamen adeo ignorans, coeca et perversa est ratio illa, ut etiamsi ingeniosissimi et doctissimi homines in hoc mundo Evangelium de Filio Dei et promissiones divinas de aeterna salute legant vel audiant, tamen ea propriis viribus percipere, intelligere, credere et vera esse statuere nequeant.

b) (**Hase** Form. Conc. p. 656.)

»*Credimus, quod hominis non renati intellectus cor et voluntas, in rebus spiritualibus et divinis, ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari, aut cooperari possint: sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita, ut in hominis natura, post lapsum, ante regenerationem, ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit, aut restet, quibus ille se ad gratiam Dei praeparare, aut oblatam gratiam apprehendere, aut ejus gratiae (ex sese et per se) capax esse possit, aut se ad gratiam applicare aut accommodare, aut viribus suis propriis aliquid ad conversionem suam, vel ex toto, vel ex dimidia, vel minima parte, conferre, agere, operari aut cooperari (ex seipso, tanquam ex semetipso) possit; sed homo sit peccati servus, et mancipium Satanae, a quo agitatur.*« »*Inde adeo naturale liberum arbitrium, ratione corruptarum virium et naturae suae depravatae, duntaxat ad ea, quae Deo displicent et adversantur, activum et efficax est.*« Hiermit halte man nun aber zusammen die nachfolgende Stelle im XI. Artikel.

c) (**Hase** Form. Conc. Art. XI. De aeterna Praedest. et Elect. Dei. p. 808 und 809. 41.)

»*Pauci enim verbum Dei serio recipiunt eique sincere obtemperant*« —

Aus den drei angeführten Stellen aus der Concordienformel ergibt sich nun

1) dass die zwei ersten Stellen in einem nicht zu vereinigenden Widerspruche untereinander stehen, denn, wenn in der ersten der noch nicht wiedergeborenen menschlichen Vernunft ein dunkles Fünkchen der Gottes- und Gesetzes-Erkenntniss, welche den ersten Menschen eigen gewesen sein soll, zuerkannt wird, so erklärt dagegen die zweite Stelle, dass nach dem Falle dem Menschen nicht einmal ein Fünkchen von geistigen Kräften übrig geblieben sei, während doch ein dunkles Fünkchen der Erkenntniss des Daseins Gottes immer noch einen, wenn auch noch so geringen, Grad von geistigen Kräften nothwendig voraussetzt.

2) Ist der Widerspruch, in welchem die dritte Stelle aus dem eilften Artikel mit der zweiten sowie mit dem Artikel *de libero arbitrio* überhaupt stehet, um so mehr bemerkenswerth, als zwar wohl der philosophische Widerspruch, welcher zwischen den gedachten Artikeln stattfindet, öfters ist hervorgehoben worden, nicht aber, soviel wenigstens der Verfasser dieses Aufsatzes weiss, der hier besprochene unmittelbar vorliegende. Es werden nämlich in der obigen dritten Stelle aus der Concordienformel ausdrücklich einige wenige von der Allgemeinheit der durch die Erbsünde bewirkten geistigen

Unfähigkeit zum Guten, wie sie in dem zweiten Artikel **unbedingt** ausgesprochen wird, **ausgenommen**. Für die Richtigkeit dieser Auslegung spricht nun aber auch der Sinn der mit unserer Stelle genau zusammenhängenden unmittelbar vorhergehenden und unmittelbar nachfolgenden Worte. In den ersten wird nämlich auf das bestimmteste gesagt, dass diejenigen, welche durch das Wort Gottes berufen, **dasselbe verschmähen**, der ewigen Verdammniss geweiht blieben; in den zweiten wird ein auf der »*perversa voluntas hominis*« basirter Gegensatz des grösseren Theiles der Menschen zu diesen »*pauci, qui verbum recipiunt etc.*« ausdrücklich statuirt.

3) Zeigt die zweite der angeführten Stellen, dass die Freiheit des menschlichen Willens zum Guten vor der Bekehrung durch den heil. Geist **mit der bestimmtesten Verwerfung aller nur irgend gedenkbaren entgegengesetzten Ansichten verneint wird**, was im Zusammenhange mit allen übrigen im zweiten Artikel vorkommenden Aeusserungen hierüber den Beweis liefert, dass auch in dieser Lehre die dogmatische Fixirung in der Concordienformel die bestimmteste, und ebendamit auch eine alle Gegensätze ausdrücklich ausschliessende sei, obwohl auch hierbei, wie schon gezeigt worden, nicht alle Widersprüche mit sich selbst vermieden werden konnten.

W. F. A. Bayrhoffer,
Pfarrer zu Kirchheim bei Marburg.

Druckfehler,

welche man vor dem Lesen zu corrigiren bittet:

S.	669	v. u.	L. 10	» zu streichen.
—	667	v. u.	L. 17	statt dem l. deren. Ebdas. v. u. L. 1 st. daher l. welche.
—	684	v. o.	L. 7	— Idealität l. Identität.
—	686	v. u.	L. 8	— Unbestimmtheit l. Naturbestimmtheit.
		—	L. 7	nach: hinaus in, setze: der
		—		nach: Natur streiche)
—	687	—	L. 13	nach: Offenbarung setze: uns.
—	688	v. o.	L. 2	statt Freier l. freier.
		v. u.	L. 17	— reiner l. uneiner
—	689	v. o.	L. 11	— so l. ja. Ebdas. v. u. L. 14 streiche: und.
		v. u.	L. 9	von Sollte bis Warum und Wie? (inclus.) zu streichen.
—	701	v. o.	L. 7	statt daher l. dieses.
		v. u.	L. 7	— bewusstlos l. bewusstes
—	702	—	L. 9	— unselbständig l. selbständig
—	703	—	L. 9	— , setze: von
—	704	—	L. 1	— Willensbestimmung, setze: Willensbestimmungen
—	705	—	L. 15	— dieses l. dieser

Intelligenz-Blatt

zu

den Theologiſchen Jahrbüchern.

Sämmtliche, in dieſem Blatte angezeigten oder in den „Jahrbüchern“ recenſirten Werke können durch die L. Fr. Fues’ſche Buchhandlung in Tübingen bezogen werden.

So eben iſt bei uns erſchienen:

Theodor Beza

nach

handſchriftlichen Quellen dargeſtellt

von

Johann Wilhelm Baum,

Profeſſor in Straßburg.

Erſter Theil.

Mit Beza’s Bildniß.

gr. 8. broch. Preis 2½ Thlr.

Leipzig, im September 1843.

Weidmann’ſche Buchhandlung.

So eben iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:
die vierte umgearbeitete Auflage des wichtigen Werkes:

Weſen und Beruf

des evangeliſch-chriſtlichen Geiſtlichen

von

Ludwig Hüffell,

Doctor der Theologie, Gr. Badiſchem Prälaten, Miniſterial- und Oberkirchenrath,
Commandeur des Zähringer Löwenordens.

2 Bde. gr. 8. Velinpap. Preis: 3 Rthlr. 8 gGr. — 6 fl. rhein.

Indem wir dieſe Anzeige machen, bemerken wir nur noch, daß ſich dieſe vierte Auflage weſentlich, ſowohl der Form als der Materie nach, von den früheren Ausgaben unterſcheidet und den Titel „umgearbeitet“ mit Recht an ihrer Stirne trägt. Hinſichtlich der Form ſtellt ſie den evangeliſchen Geiſtlichen in allen ſeinen verſchiedenen Seiten und Beziehungen dar und handelt das Beſondere nach dieſem allgemeinen Geſichtspunkte ab; hinſichtlich der Materie iſt das Grundprincip des geiſtlichen Berufes beſtimmter gefaßt, die Lehre vom Kultus und von der Seelſorge ganz neu bearbeitet, faſt jeder einzelne Theil des Ganzen überarbeitet und den Bedürfniſſen der Zeit mehr angepaßt. Das Weitere beſagt die Vorrede zum erſten und zweiten Bande.

Die Verlagshandlung enthält ſich jeder Empfehlung eines Werkes, das in ſeiner früheren Geſtalt ſchon ſo vielen Beifall gefunden hat und in vielen tauſend Exemplaren in und außerhalb Deutſchland verbreitet, auch in das Holländiſche überſetzt iſt. Nur das glauben wir ſagen zu dürfen, geſtützt auf das Urtheil ſachkundiger Männer, daß vorliegende neue Ausgabe in ihrer eben ſo wiſſenſchaftlichen als praktiſchen Tendenz gewiß den erſten Platz in der praktiſchen Literatur der Theologie einnehmen und den Geiſtlichen in keinem Falle rathlos und unbefriedigt laſſen wird.

Gießen, im September 1843.

G. F. Heyer’s Verlag.

Bei Gebhardt und Reisland in Leipzig iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Beiträge
zur
historisch-kritischen Einleitung
in das
Alte und Neue Testament
von
Prof. *Rud. Anger*
in Leipzig.

Erstes Bändchen:
Ueber den Laodicenerbrief.
Eine biblisch-kritische Untersuchung.
geb. Preis: 21 ggr. oder 26¼ ngr.

Stuttgart. Bei uns iſt erſchienen und bei L. F. Fues in Tübingen, ſo wie in jeder andern ſoliden Buchhandlung, zu haben:

Offenbarungsglaube und Kritik der bibliſchen Geſchichtsbücher, am Beiſpiele des Buchs Joſua in ihrer nothwendigen Einheit dargethan von G. A. Hauff, Profeſſor, Stadtpfarrer in Waldenbuch. gr. 8. br. 3 fl.

Der erſte Theil dieſer Schrift erweiſt aus dem Weſen des Offenbarungsglaubens die Nothwendigkeit einer genauen, rückſichtsloſen hiſtoriſchen Forſchung bei der Behandlung der bibliſchen Schriften. Nachdem ſo der Kritik ihr Boden geſichert iſt, ſtellt der zweite Theil eine jenem Ergebniß gemäße Unterſuchung über das Buch Joſua an. Der Erfund dieſer Kritik wird ſodann im dritten Theile zu Grund gelegt, um den Begriff der Göttlichkeit der heiligen Schrift nach den drei Hauptſeiten: Glaubwürdigkeit, Offenbarung, Inſpiration genauer zu beſtimmen.

Wunſch und Abſicht des Verfaſſers iſt, ein freies aber glaubiges Bibelſtudium zu befördern und beſonders dem Studium des A. T. in der Theologie eine freiere Bahn zu brechen.

Chr. Belſer'ſche Buchhandlung.

Bei Eduard Köhler in Paſewalk iſt erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben, in Tübingen bei Fues:

Moll, Karl Bernhard, Paſtor zu Loeckenitz ꝛc., Beitrag zur Entwickelung der Zeitvorſtellungen über Union, unirte Kirche, deren Kennzeichen, Prinzip und Lehrbegriff, ſo wie über Umfang und Geltung der ſymboliſchen Schriften, als Antwort auf das Sendſchreiben des Herrn Paſtor Nagel zu Trieglaff. gr. 8. geh. Preis: 5 ſgr.

Choralmelodieen, die gangbarſten, einſtimmig, nach Kühnau. Zum Gebrauch für Kirchen u. Schulen. gr. 8. geh. Preis: 1 ſgr.

Digitized by Google

Verzeichniss der Mitarbeiter.

Hr. Prof. Dr. v. Baur	in Tübingen.
— Prof. Dr. Benary	— Berlin.
— Dr. Biedermann	— Basel.
— Diac. Dr. Binder	— Heidenheim.
— Prof. Dr. v. Ewald	— Tübingen.
— Diac. Fischer	— Oehringen.
— Dr. Fulda	— Tübingen.
— Diac. L. Georgii	— Calw.
— Diac. W. Georgii	— Freudenstadt.
— Rep. Heberle	— Stuttgart.
— Prof. Dr. Hitzig	— Zürich.
— Dr. Klaiber	— Aalen.
— Rep. Kornbeck	— Tübingen.
— Diac. Dr. Lechler	— Waiblingen.
— Prof. Dr. Märklin	— Heilbronn.
— OCR. Dr. Marheineke	— Berlin.
— Dr. E. Meier	— Tübingen.
— Dr. Planck	— Blaubeuren.
— Dr. Reiff	— Tübingen.
— Prof. Dr. Schneckenburger	— Bern.
— Rect. Dr. Schnitzer	— Reutlingen.
— Lic. Schwarz	— Halle.
— Dr. Schwegler	— Tübingen.
— Dr. Strauss	— Sontheim.
— Prof. Dr. Tuch	— Leipzig.
— Prof. Vatke	— Berlin.
— Prof. Dr. Werder	— Berlin.
— Prof. Dr. de Wette	— Basel.
— Stpfr. Dr. Wirth	— Winnenden.

Die theol. Jahrbücher erscheinen in vierteljährl. Heften von durchschnittlich mindestens zwölf Bogen. Vier Hefte bilden einen Band; Titel und Inhaltsverzeichniss werden dem vierten Heft beigegeben werden.

Der Preis des Jahrgangs beträgt fl. 8 oder 4 Thlr. 16 ggr.

Für Inserate werden $4^1/_2$ kr., 1 ggr. p. Zeile und 1 Thlr für Beilagen (600 in $^1/_8$- oder $^1/_4$-Bogen) berechnet.

Einzelne Hefte werden nicht abgegeben.

Ich erlaube mir, die verehrl. Verlagshandlungen darauf aufmerksam zu machen, dass Predigten und Erbauungsschriften, seltene Ausnahmsfälle abgerechnet, in den Jahrbüchern nicht zur Anzeige zugelassen werden können, dass daher die Zusendung solcher Schriften an mich in der Regel nur unnöthiger Aufwand von Mühe und Unkosten veranlassen kann.

Der Herausgeber.

Druckfehler.

S. 38. Z. 1 v. u. statt III. v. lies III. V.
— 160. Z. 3 v. u. statt 𝔴 lies 𝔴̇.

Digitized by Google

Digitized by Google